FRITHJOF SCHUON

REGARDS
sur les
MONDES ANCIENS

REGARDS SUR LES MONDES ANCIENS

Toute l'existence des peuples anciens, et des peuples traditionnels en général, est dominée par deux idées-clef, celles de Centre et d'Origine. Dans ce monde spatial où nous vivons, toute valeur se réfère en quelque manière à un Centre sacré qui est le lieu où le Ciel a touché la terre ; dans tout monde humain, il y a un lieu où Dieu s'est manifesté pour y répandre ses grâces. Et de même pour l'Origine, laquelle est le moment quasi intemporel où le Ciel était proche et où les choses terrestres étaient encore mi-célestes ; mais c'est aussi, pour les civilisations ayant un fondateur historique, la période où Dieu a parlé, renouvelant ainsi pour telle branche de l'humanité l'alliance primordiale. Être conforme à la tradition, c'est demeurer fidèle à l'Origine, et c'est par là même se situer au Centre ; c'est rester dans la Pureté première et dans la Norme universelle. Tout dans le comportement des peuples anciens et traditionnels s'explique, directement ou indirectement, par ces deux idées, lesquelles sont comme des points de repère dans le monde immesurable et périlleux des formes et du changement.

C'est ce genre de subjectivité mythologique, si l'on peut dire, qui permet de comprendre par exemple l'impérialisme des anciennes civilisations, car il ne suffit pas d'invo-

quer ici la « loi de la jungle », même en ce qu'elle peut avoir de biologiquement inévitable et partant de légitime ; il faut tenir compte aussi, et même avant tout puisqu'il s'agit d'êtres humains, du fait que chaque civilisation ancienne vit comme sur un souvenir du Paradis perdu et qu'elle se présente - en tant que véhicule d'une tradition immémoriale ou d'une Révélation qui restaure la « parole perdue » - comme le rameau le plus direct de l'« âge des Dieux ». C'est donc chaque fois « notre peuple » et non pas un autre qui perpétue l'humanité primordiale au double point de vue de la sagesse et des vertus ; et cette perspective, il faut le reconnaître, n'est ni plus ni moins fausse que l'exclusivisme des religions ou, sur le plan purement naturel, l'unicité empirique de chaque *ego*. Bien des peuplades ne se désignent pas elles-mêmes par le nom que leur donnent les autres, elles s'appellent simplement « le peuple » ou « les hommes » ; les autres tribus sont « infidèles », elles se sont détachées du tronc ; c'est *grosso modo* le point de vue de l'Empire romain aussi bien que de la Confédération des Iroquois.

Le sens de l'impérialisme antique, c'est d'étendre un « ordre », un état d'équilibre et de stabilité en conformité d'un modèle divin qui se reflète du reste dans la nature, dans le monde planétaire notamment ; l'empereur romain, comme le monarque de l'« Empire céleste du Milieu », exerce son pouvoir grâce à un « mandat du Ciel ». Jules César, détenteur de ce mandat et « homme divin » (*divus)*\ avait conscience

1. « Voilà l'homme, voilà celui dont tu as si souvent entendu l'arrivée promise, César Auguste, fils d'un dieu, qui fondera de nouveau l'âge d'or dans les champs où Saturne jadis a régné et qui étendra son empire jusque sur les Garamantes et sur les Indiens » *(Enéide VI, 791-795)*. César a préparé un monde pour le règne du Christ. - A noter que Dante place les meurtriers de César au plus profond de l'enfer, ensemble avec Judas. - Cf. *Divus Julius Cœsar,* d'Adrian Paterson, dans les *Études Traditionnelles,* juin 1940.

de la portée providentielle de sa mission ; à son sens, rien n'avait le droit de s'y opposer ; Vercingétorix était pour lui une sorte d'hérétique. Si les peuples extra-romains étaient considérés comme « barbares », c'est avant tout parce qu'ils se situaient en dehors de l'« ordre » ; ils manifestaient, au point de vue de la *pax romana,* le déséquilibre, l'instabilité, le chaos, la menace permanente. Dans la Chrétienté (*corpus mysticus)* et l'Islam *(dâr el-islâm),* l'essence théocratique de l'idée impériale apparaît nettement ; sans théocratie, pas de civilisation digne de ce nom ; cela est tellement vrai que les empereurs romains, en pleine désagrégation païenne et depuis Dioclétien, éprouvèrent le besoin de se diviniser ou de se laisser diviniser, en s'attribuant abusivement la qualité du conquérant des Gaules descendant de Vénus. L'idée moderne de « la civilisation » n'est pas sans rapport, historiquement, avec l'idée traditionnelle de l'« empire » ; mais l'« ordre » est devenu purement humain et tout profane comme le prouve du reste l'idée de « progrès », laquelle est la négation même de toute origine céleste ; en fait, la « civilisation » n'est que du raffinement citadin dans le cadre d'une perspective mondaine et mercantile, ce qui explique son hostilité envers la nature vierge autant qu'envers la religion. Selon les critères de « la civilisation », l'ermite contemplatif - qui représente la spiritualité humaine en même temps que la sainteté de la nature vierge - ne peut être qu'une sorte de « sauvage », alors qu'en réalité il est le témoin terrestre du Ciel.

Ces considérations nous permettent de faire ici quelques remarques sur la complexité de l'autorité dans la Chrétienté d'Occident. L'empereur incarne, en face du pape, le pouvoir temporel, mais il y a plus : il représente aussi, du fait

de son origine préchrétienne et pourtant céleste[1], un aspect d'universalité, alors que le pape s'identifie par sa fonction à la seule religion chrétienne. Les musulmans en Espagne ne furent persécutés qu'à partir du moment où le clergé était devenu trop puissant par rapport au pouvoir temporel ; celui-ci, qui relève de l'empereur, représente dans ce cas l'universalité ou le « réalisme », et partant la « tolérance », donc aussi, par la force des choses, un certain élément de sagesse. Cette ambiguïté de la fonction impériale - dont les empereurs eurent conscience à un degré ou un autre[2] - explique en partie ce que nous pourrions appeler le déséquilibre traditionnel de la Chrétienté ; et on dirait que le pape reconnut cette ambiguïté - ou cet aspect de supériorité accompagnant paradoxalement l'infériorité - en se prosternant devant Charlemagne après le sacre[3].

L'impérialisme peut venir soit du Ciel, soit simplement de la terre, soit encore de l'enfer ; quoi qu'il en soit,

1. Dante n'hésite pas à faire état de cette origine surhumaine pour étayer sa doctrine de la monarchie impériale.

2. La chose ne fait de doute ni pour Constantin ni pour Charlemagne.

3. Il y a un curieux rapport - soit dit en passant - entre la fonction impériale et le rôle du fou de cour, et ce rapport semble d'ailleurs apparaître dans le fait que le costume des fous, comme celui de certains empereurs, était orné de clochettes, à l'instar de la robe sacrée du Grand Prêtre : le rôle du fou consistait à l'origine à dire publiquement ce que nul ne pouvait se permettre d'exprimer, et à introduire ainsi un élément de vérité dans un monde forcément gêné par d'inévitables conventions ; or cette fonction, qu'on le veuille ou non, fait penser à la sapience ou à l'ésotérisme du fait qu'elle brise à sa manière des « formes » au nom de « l'esprit qui souffle où il veut ». Mais seule la folie peut se permettre d'énoncer des vérités cruelles et de toucher aux idoles, précisément parce qu'elle reste à l'écart d'un certain engrenage humain, ce qui prouve que, dans ce monde de coulisses qu'est la société, la vérité pure et simple est démence. C'est sans doute pour cela que la fonction du fou de cour succomba en fin de compte au monde du formalisme et de l'hypocrisie : le fou intelligent finit par céder la place au bouffon, qui ne tarda pas à ennuyer et à disparaître.

c'est chose certaine que l'humanité ne peut pas rester divisée en une poussière de tribus indépendantes ; les mauvais se jetteraient infailliblement sur les bons, et le résultat serait une humanité opprimée par les mauvais, donc le pire des impérialismes. L'impérialisme des bons, si l'on peut dire, constitue donc une sorte de guerre préventive inévitable et providentielle ; sans lui, aucune grande civilisation n'est concevable[1]. Si l'on nous fait remarquer que tout cela ne nous fait pas sortir de l'imperfection humaine, nous en convenons ; loin de prôner un angélisme chimérique, nous prenons acte du fait que l'homme reste toujours l'homme dès que les collectivités avec leurs intérêts et leurs passions entrent enjeu ; les meneurs d'hommes sont bien obligés d'en tenir compte, n'en déplaise à ces « idéalistes » qui estiment que la « pureté » d'une religion consiste à se suicider. Et ceci nous amène à une vérité qui n'est que trop perdue de vue par les croyants eux-mêmes : à savoir que la religion en tant que fait collectif s'appuie forcément sur ce qui la soutient d'une manière ou d'une autre, sans pour autant perdre quoi que ce soit de son contenu doctrinal et sacramentel ni de l'impartialité qui en résulte ; car autre chose est l'Église en tant qu'organisme social, et autre chose est le dépôt divin, lequel reste par définition au delà des enchevêtrements et des servitudes de la nature humaine individuelle et collective. Vouloir modifier l'enracinement terrestre de l'Église - enracinement que le phénomène de la sainteté compense lar-

1. Il pourrait sembler que la décadence spirituelle des Romains s'opposât à une mission d'empire, mais il n'en est rien puisque ce peuple possédait les qualités de force et de générosité - ou de tolérance - requises pour ce rôle providentiel. Rome a persécuté les chrétiens parce que ceux-ci menaçaient tout ce qui, aux yeux des anciens, constituait Rome ; si Dioclétien avait pu prévoir l'édit de Théodose abolissant la religion romaine, il n'aurait pas agi autrement qu'il ne l'a fait.

gement - aboutit à détériorer la religion dans ce qu'elle a d'essentiel, conformément à la recette « idéaliste » suivant laquelle le plus sûr moyen de guérison est de tuer le patient ; de nos jours, à défaut de pouvoir élever la société humaine au niveau de l'idéal religieux, on rabaisse la religion au niveau de ce qui est humainement accessible et rationnellement réalisable, et qui n'est rien au point de vue et de notre intelligence intégrale et de nos possibilités d'immortalité. L'exclusivement humain, loin de pouvoir se maintenir en équilibre, aboutit toujours à l'infra-humain.

Pour les mondes traditionnels, se situer dans l'espace et le temps signifie respectivement se situer dans une cosmologie et dans une eschatologie ; le temps n'a de sens que par la perfection de l'origine qu'il s'agit de maintenir, et en vue de l'éclatement final qui nous projette presque sans transition aux pieds de Dieu. Si dans le temps il y a parfois des déploiements qu'on pourrait prendre pour des progrès si on les isolait de l'ensemble - dans la formulation doctrinale par exemple ou surtout dans l'art qui a besoin de temps et d'expérience pour mûrir -, c'est, non point parce que la tradition est censée devenir autre ou meilleure, mais au contraire parce qu'elle veut rester tout à fait elle-même ou « devenir ce qu'elle est », ou en d'autres termes : parce que l'humanité traditionnelle veut manifester ou extérioriser sur un certain plan ce qu'elle porte en elle-même et qu'elle risque de perdre, ce danger augmentant avec le déroulement du cycle, lequel aboutit forcément à la déchéance et au Jugement. C'est donc somme toute notre faiblesse croissante, et avec elle le risque d'oubli et de trahison, qui nous

obligent à extérioriser ou à rendre explicite ce qui à l'origine était inclus dans une perfection intérieure et implicite ; saint Paul n'avait besoin ni du thomisme ni des cathédrales, car toutes les profondeurs et toutes les splendeurs se trouvaient en lui-même et, autour de lui, dans la sainteté de la communauté primitive. Et ceci, loin de soutenir les iconoclastes de tout genre, est parfaitement contre eux : les époques plus ou moins tardives - et le Moyen Âge en était - ont besoin d'une façon impérieuse d'extériorisations et de développements, exactement comme l'eau d'une source, afin de ne pas se perdre en cours de route, a besoin d'un canal fait par la nature ou fait de main d'homme ; et de même que le canal ne transforme pas l'eau et n'est pas censé le faire - car nulle eau n'est meilleure que l'eau de source -, de même les extériorisations et développements du patrimoine spirituel sont là, non pour altérer ce dernier, mais pour le transmettre d'une manière aussi intégrale et aussi efficace que possible.

Le génie ethnique peut souligner de préférence tel ou tel aspect - de plein droit et d'autant plus aisément que tout génie ethnique procède du Ciel -, mais sa fonction ne saurait être de falsifier les intentions primordiales ; la vocation du génie consiste au contraire à les rendre aussi transparentes que possible pour la mentalité qu'il représente. Il y a d'une part le symbolisme, qui est rigoureux comme les lois de la nature tout en étant divers comme elles, et il y a d'autre part le génie créateur qui en soi est libre comme le vent, mais qui n'est rien sans le langage de la Vérité et des symboles providentiels, et qui n'est jamais pressé ni arbitraire ; c'est pour cela qu'il est absurde de déclarer, comme on le fait communément de nos jours, que le style gothique par exemple exprime son « temps » et qu'il constitue pour les chrétiens « d'aujourd'hui » un « anachronisme » ; que « faire du

gothique » c'est du « plagiat » ou du « pastiche » et qu'il faut créer un style conforme à « notre temps », et ainsi de suite. C'est ignorer que l'art gothique se situe dans l'espace avant d'incarner rétrospectivement une époque ; pour sortir du langage spécifiquement gothique, la Renaissance aurait dû commencer par le comprendre, et pour le comprendre elle aurait dû le concevoir dans sa nature propre et son caractère intemporel ; et si elle l'avait compris, elle n'aurait eu aucune raison d'en sortir, car il va de soi que l'abandon d'un langage artistique doit avoir un motif autre que l'incompréhension et le manque de spiritualité. Un style exprime à la fois une spiritualité et un génie ethnique, et ce sont là deux facteurs qui ne s'improvisent pas ; une collectivité peut passer d'un langage formel à un autre dans la mesure où une prédominance ethnique ou une floraison de spiritualité l'exige, mais elle ne peut en aucun cas vouloir changer de style sous prétexte d'exprimer un « temps », donc la relativité et par conséquent ce qui met en question précisément la valeur d'absoluité qui est la raison suffisante de toute tradition. La prédominance de l'influence germanique, ou la prise de conscience créatrice des Germains, ensemble avec la prédominance des côtés émotionnels du Christianisme, donnaient lieu spontanément à ce langage formel qu'on a appelé plus tard « gothique » ; les Français qui créèrent la cathédrale le firent en tant que Francs et non en tant que Latins, ce qui ne les empêchait point de manifester leuç latinité sur d'autres plans, ou même dans le cadre de leur germanité ; il ne faut pas oublier non plus que, spirituellement parlant, ils étaient Sémites comme tous les chrétiens, et que c'est ce brassage - y compris l'apport celtique - qui fait le génie de l'Occident médiéval. Rien ne justifie de nos jours le désir d'un style nouveau ; si les hommes sont devenus « autres », c'est d'une

façon illégitime et en fonction de facteurs négatifs, à travers une série de trahisons prométhéennes telles que la Renaissance ; or l'illégitime et l'antichrétien ne peuvent pas motiver un style chrétien ni entrer positivement dans l'élaboration d'un tel style. On pourrait faire valoir que notre époque est un fait tellement important qu'il est impossible de l'ignorer, en ce sens qu'on est obligé de tenir compte des situations inévitables ; cela est vrai, mais la seule conclusion à en tirer, c'est qu'il faudrait revenir aux formes médiévales les plus sobres et les plus rigoureuses, les plus pauvres en un certain sens, conformément à la détresse spirituelle de notre époque ; il faudrait sortir du « temps » antireligieux et se réintégrer dans l'« espace » religieux. Un art qui n'exprime pas l'immuable et qui ne se veut pas immuable n'est pas un art sacré ; les bâtisseurs de cathédrales ne voulaient pas créer un nouveau style - et l'eussent-ils voulu, ils n'y seraient pas parvenus -, mais ils voulaient donner, sans aucune « recherche », à l'immutabilité romane une allure à leur sens plus ample et plus sublime ou plus explicite ; ils voulaient couronner et non abolir. L'art roman est plus statique et plus intellectuel que l'art gothique, et celui-ci est plus dynamique et plus émotionnel que celui-là ; mais les deux styles expriment spontanément et sans affectation prométhéenne l'immuable chrétien[1].

1. L'architecture dite « d'avant-garde » de notre époque a la prétention d'être « fonctionnelle », mais elle ne l'est qu'en partie, et d'une façon tout extérieure et superficielle puisqu'elle ignore les fonctions autres que matérielles ou pratiques ; elle exclut deux éléments essentiels de l'art humain, à savoir le symbolisme, lequel est rigoureux comme la vérité, et la joie à la fois contemplative et créatrice, laquelle est gratuite comme la grâce. Un « fonctionnalisme » purement utilitariste est parfaitement inhumain dans ses prémisses et dans ses résultats, car l'homme n'est pas une créature exclusivement avide et rusée, il ne saurait se trouver à l'aise dans le mécanisme d'une horloge ; cela est tellement vrai que le fonctionnalisme lui-même éprouve le besoin de

En parlant de peuples anciens ou traditionnels, il importe de ne pas confondre les civilisations saines et intégrales avec les grands paganismes - car ici le terme se justifie - de la Méditerranée et du Proche-Orient, et dont le Pharaon et Nabuchodonosor sont devenus les incarnations classiques et les images conventionnelles. Ce qui frappe d'emblée dans ces traditions « pétrifiées » du monde biblique, c'est un culte du massif et du gigantesque, puis une cosmolâtrie s'accompagnant volontiers de rites sanguinaires ou orgiaques, sans oublier un développement excessif de la magie et des arts divinatoires ; dans de telles civilisations, on remplace le surnaturel par le magique et on divinise l'ici-bas sans ne rien offrir pour l'au-delà, du moins dans l'exotérisme qui, en fait, écrase tout ; une sorte de divinisation marmoréenne de l'humain se combine avec une humanisation passionnelle du divin, les potentats sont des demi-dieux et les dieux président à toutes les passions[1].

Une question qui pourrait se poser ici est la suivante : pourquoi ces vieilles religions ont-elles pu dévier en paga-

s'affubler de fantaisies nouvelles, que l'on justifie fort paradoxalement en alléguant sans vergogne qu'elles font partie du « style ».

1. Les cas de la Grèce et de l'Egypte étaient beaucoup moins défavorables que celui de la Mésopotamie post-sumérienne ou de Chanaan ; les Grecs comme les Egyptiens possédaient une eschatologie intégrale et un ésotérisme relativement influent. Le Pharaon biblique semble représenter un cas isolé plutôt qu'une moyenne ; d'après Clément d'Alexandrie, Platon devait beaucoup aux sages d'Egypte. Le cas le moins défavorable parmi les civilisations prémonothéistes du Proche-Orient, fut sans doute celui de la Perse, dont l'antique tradition survit encore de nos jours dans l'Inde sous la forme du Parsisme. Les musulmans témoignent un respect particulier à Cyrus, comme aussi à Alexandre le Grand, et ils vénèrent comme une sainte la femme du Pharaon.

nisme, puis s’éteindre, alors qu’un tel destin semble exclu pour les grandes traditions actuellement vivantes d’Occident et d’Orient ? La réponse est que les traditions d’origine préhistorique sont, symboliquement parlant, faites pour l’« espace » et non pour le « temps », c’est-à-dire qu’elles ont vu le jour à une époque primordiale où le temps n’était encore qu’un rythme dans une béatitude spatiale et statique, et où l’espace ou la simultanéité prédominait encore sur l’expérience de la durée et du changement ; les traditions historiques, au contraire, doivent compter avec l’expérience du « temps » et prévoir l’instabilité et la décadence, puisqu’elles naquirent à des époques où le temps était devenu comme un fleuve rapide et de plus en plus dévorant, et où la perspective spirituelle devait se centrer sur la fin du monde. La position de l’Hindouisme est intermédiaire en ce sens qu’il a la faculté, exceptionnelle pour une tradition de type primordial, de se rajeunir et de s’adapter ; il est donc à la fois préhistorique et historique et réalise à sa manière le miracle d’une synthèse entre les dieux de l’Égypte et le dieu d’Israël.

Mais revenons aux Babyloniens : le caractère lithoïde de ce genre de civilisation ne s’explique pas seulement par une tendance à la démesure ; il s’explique également par un sens de l’immuable, comme si, voyant la béatitude primordiale se volatiliser, on avait voulu ériger une forteresse contre le temps, ou comme si on avait voulu transformer la tradition entière en une forteresse, avec le résultat qu’on étouffait l’esprit au lieu de le protéger ; vu sous cet angle, le côté marmoréen et inhumain de ces paganismes apparaît comme une réaction titanesque de l’espace contre le temps. Dans cette perspective, l’implacabilité des astres se combine paradoxalement avec la passion des corps ; la voûte stellaire

est toujours présente, divine et écrasante, tandis que la vie débordante fait fonction de divinité terrestre. À un autre point de vue, bien des traits des antiques civilisations s'expliquent par le fait qu'à l'origine la Loi céleste était d'une dureté adamantine alors qu'en même temps la vie avait encore quelque chose de céleste ; Babylone vivait faussement de cette sorte de souvenir ; mais il y eut malgré tout, au sein même des paganismes les plus cruels, des adoucissements qui s'expliquent par le changement de l'atmosphère cyclique. La Loi céleste s'adoucit à mesure que nous nous approchons de la fin de notre cycle ; la Clémence augmente en fonction de l'affaiblissement de l'homme. L'acquittement, par le Christ, de la femme adultère a cette signification - à part d'autres sens également possibles -, de même que l'intervention de l'ange dans le sacrifice d'Abraham.

Nul ne songerait à se plaindre de l'adoucissement des mœurs, mais il convient néanmoins de le considérer, non pas isolément, mais dans son contexte, car celui-ci en révèle l'intention, la portée et la valeur. En réalité, l'adoucissement des mœurs - dans la mesure où il n'est pas illusoire - ne peut être une supériorité intrinsèque qu'à deux conditions, à savoir, premièrement, qu'il soit un avantage concret pour la société, et deuxièmement, que son prix ne soit pas ce qui donne un sens à la vie ; le respect de la personne humaine ne doit pas ouvrir la porte à la dictature de l'erreur et de la bassesse, à l'écrasement de la qualité par la quantité, à la corruption générale et à la perte des valeurs culturelles, sans quoi il n'est, par rapport aux tyrannies antiques, que l'excès contraire et non la norme. Quand l'humanitarisme n'est plus

que l'expression d'une surestimation de l'humain aux dépens du divin, ou du fait brut aux dépens de la vérité, il ne saurait avoir la valeur d'une acquisition positive ; il est facile de critiquer le « fanatisme » de nos ancêtres quand on n'a même plus la notion d'une vérité salvatrice, ou d'être « tolérant » quand on se moque de la religion.

Quelles qu'aient pu être les mœurs des Babyloniens[1], il ne faut pas perdre de vue que certaines façons d'agir dépendent largement des circonstances et que l'homme collectif reste toujours une sorte de fauve, du moins dans l'« âge de fer » : les conquérants du Pérou et du Mexique ne furent pas meilleurs que les Nabuchodonosor, les Cambyse, les Antiochus Épiphane, et on pourrait tirer des exemples analogues de l'histoire la plus récente. Les religions peuvent réformer l'homme individuel s'il y consent - et jamais la religion n'a pour fonction de suppléer à l'absence de ce consentement -, mais nul ne peut changer à fond cette « hydre à mille têtes » qu'est l'homme collectif, et c'est pour cela que telle n'a jamais été l'intention d'aucune religion ; tout ce que la Loi révélée peut faire, c'est d'endiguer l'égoïsme et la férocité de la société en en canalisant tant bien que mal les tendances. Le but de la religion est de transmettre à l'homme une image symbolique, mais adéquate, de la réalité le concernant, conformément à ses besoins réels et à ses intérêts ultimes, et de lui fournir les moyens pour se dépasser et pour réaliser sa plus haute destinée ; et celle-ci ne saurait être de ce monde, étant donné la nature de notre esprit. Le but secondaire de la religion est de réaliser, en vue du but principal, un équilibre suffisant de la vie collective,

1. Nous les citons à titre symbolique, à cause des associations d'idées qu'évoque le nom même de « Babylone », et non pour soutenir qu'ils aient été nécessairement les plus mauvais de tous, ou les seuls mauvais.

ou de sauvegarder, dans le cadre de la malice naturelle des hommes, le maximum de chances spirituelles ; si d'une part il faut protéger la société contre l'individu, il faut d'autre part protéger l'individu contre la société. On ne se lasse pas de parler de « dignité humaine », mais on oublie un peu trop que « noblesse oblige » ; on invoque la dignité dans un monde qui fait tout pour la vider de son contenu, donc pour l'abolir. Au nom d'une « dignité humaine » indéterminée et inconditionnelle, on concède à l'homme le plus vil des droits illimités, y compris celui de détruire tout ce qui fait notre dignité réelle, à savoir ce qui, sur tous les plans, nous rattache d'une manière ou d'une autre à l'Absolu. Certes, la vérité nous oblige à stigmatiser les excès de l'aristocratie, mais nous ne voyons pas du tout pourquoi elle ne nous donnerait pas le droit de juger les excès contraires.

Dans les anciens temps, si décriés à notre époque, on acceptait en fin de compte comme une fatalité inéluctable les rigueurs de l'existence terrestre, y compris la mauvaiseté des hommes, et on croyait d'ailleurs à bon droit qu'il est impossible en fait de les abolir ; au milieu des épreuves de la vie, on n'oubliait pas celles de l'au-delà, et on admettait en outre que l'homme a besoin ici-bas de la souffrance comme du plaisir et qu'une collectivité ne peut se maintenir dans la crainte de Dieu et dans la piété au seul contact des agréments[1] ; c'est ce que pensaient les élites dans toutes les cou-

1. Mencius n'hésitait pas à dire, en parlant de la société : « Le chagrin et le trouble amènent la vie, tandis que la prospérité et le plaisir amènent la mort ». C'est, exprimé en termes lapidaires, la loi quasi biologique des rythmes, ou celle de la taille des arbres ou des buissons. Ce fut là aussi le

ches de la société. Les misères, dont la cause profonde est toujours la violation d'une norme céleste et aussi l'indifférence à l'égard du Ciel et de nos fins dernières, sont là pour freiner les illusions avides des hommes, un peu comme les carnassiers sont là pour empêcher que les herbivores dégénèrent ou se multiplient trop, tout cela en vertu de l'équilibre universel et de l'homogénéité du monde ; en avoir conscience fait partie de la crainte de Dieu. A la lumière de cette sagesse élémentaire, un progrès conditionné par l'indifférence spirituelle et l'idolâtrie du bien-être pris pour une fin en soi, ne saurait constituer un avantage réel, c'est-à-dire proportionné à notre nature totale et à notre noyau immortel ; cela est trop évident, mais on n'en va pas moins jusqu'à prétendre, dans les milieux les plus « croyants », que le progrès technique est un bien incontestable, qu'il est donc une bénédiction du point de vue même de la foi. En réalité, la civilisation moderne donne pour prendre ; elle donne le monde, mais enlève Dieu ; et c'est ce qui compromet même son don du monde[1].

grand argument des Peaux-Rouges en face des tentations et des contraintes de la civilisation blanche.

1. Rappelons ici ce passage, étrangement ignoré de nos jours, du Nouveau Testament : « N'aimez point ce monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. » (I *Jean,* II, 15). - Saint François de Sales s'adresse à l'âme humaine en ces termes : « Dieu ne vous a pas mise en ce monde pour aucun besoin qu'il eût de vous, qui lui êtes du tout inutile, mais seulement afin d'exercer en vous sa bonté, vous donnant sa grâce et sa gloire. Et pour cela il vous a donné l'entendement pour le connaître, la mémoire pour vous souvenir de lui... Étant créée et mise en ce monde à cette intention, toutes actions contraires à elle doivent être rejetées et évitées, et celles qui ne servent de rien à cette fin doivent être méprisées, comme vaines et superflues. - Considérez le malheur du monde qui ne pense point à cela, mais vit comme s'il croyait de n'être créé que pour bâtir des maisons, planter des arbres, assembler des richesses et faire des badineries. » *(Introduction à la vie dévote,* chap. X.).

De nos jours, on a tendance, plus que jamais, à réduire le bonheur à l'aisance économique - d'ailleurs insatiable vu la création indéfinie de besoins artificiels et la basse mystique de l'envie -, mais ce qu'on perd totalement de vue en projetant cette perspective dans le passé, c'est que le métier traditionnel et le contact avec la nature et avec les choses naturelles sont des facteurs essentiels du bonheur humain. Or de tels facteurs disparaissent dans l'industrie, laquelle exige trop souvent, sinon toujours, une ambiance inhumaine et des manipulations quasi « abstraites », des gestes sans intelligibilité et sans âme, tout cela dans une atmosphère de ruse congelée ; on est arrivé, sans conteste possible, aux antipodes de ce qu'entend l'Évangile en enjoignant de « devenir comme des enfants » et de « ne pas se soucier du lendemain ». La machine transpose le besoin de bonheur sur un plan purement quantitatif, lequel est sans rapport avec la qualité spirituelle du travail ; elle enlève au monde son homogénéité et sa transparence et retranche l'homme du sens de la vie. De plus en plus, on prétend réduire notre intelligence à ce que la machine exige, et notre capacité de bonheur à ce qu'elle offre ; ne pouvant humaniser la machine, on est bien obligé, selon une certaine logique tout au moins, de machiniser l'homme ; ayant perdu le contact avec l'humain on prescrit ce qu'est l'homme et ce qu'est le bonheur.

Critique stérile, diront certains ; ce qui nous fournit l'occasion, au risque de nous engager dans une digression de plus, de stigmatiser un abus de langage ou de pensée que nous rencontrons un peu partout et qui est bien typique pour le « dynamisme » contemporain. Une critique n'est pas « stérile » ou « féconde », elle est vraie ou fausse ; si elle est vraie, elle est tout ce qu'elle doit être, et elle ne saurait en

tout cas être « stérile » en elle -même ; si elle est fausse, la question de son éventuelle « fécondité » ne se pose pas, car l'erreur ne peut être que nocive ou indifférente, suivant les domaines ou les proportions. Il faut réagir contre cette fâcheuse tendance à substituer un choix utilitaire et subjectif - ou un choix moral - à une alternative intellectuelle, donc objective, et à mettre du « constructif » à la place du vrai, comme si la vérité n'était pas positive de par sa nature, et comme si on pouvait faire quelque chose d'utile sans elle[1].

Un abus analogue est fait couramment avec la notion de « charité » : il paraît que selon une orientation nouvelle les catholiques devront « comprendre » leurs contradicteurs selon la « charité » au lieu de les juger avec « égoïsme » et de les considérer comme des adversaires ; ici encore, il y a confusion entre des domaines qui n'ont aucun rapport. En réalité, la situation est bien simple : devant un danger commun, les oppositions entre ceux qui sont menacés s'amenuisent pratiquement ; dire que ce danger est commun signifie que 1 ' opposition entre 1 ' agresseur et les victimes est éminemment plus grande que celle qui sépare les victimes entre elles ; mais en l'absence de l'agresseur ou de la menace, les premières oppositions gardent toute leur virulence ou au moins leur actualité. En d'autres termes, une opposition « externe » devient « interne » pour les opposants par rapport à un tiers qui s'oppose à leur nature commune ; c'est là une donnée logique ou « physique » qui se passe de toute sentimentalité. À un certain point de vue, la contradiction entre le catholicisme et le protestantisme est essentielle et irréductible ; à un autre point de vue, catholiques et protes-

1. Une vérité peut être inopportune eu égard à des circonstances ou à l'insuffisance de tel sujet, ou de telle catégorie de sujets, ou elle peut se situer sur un plan anodin et n'avoir aucune portée ; mais il va de soi que nous avons en vue ici les possibilités normales et les rapports logiques.

tants croient en Dieu, au Christ et à la vie future ; or dire que pour les catholiques les protestants ne sont sous aucun rapport des adversaires, ou inversement, est aussi illogique que de prétendre que les deux partis n'ont ni idées ni intérêts en commun. Pendant des siècles, il n'y avait pratiquement, au cœur de l'Europe occidentale, que le seul antagonisme confessionnel créé par la Réforme, le protestantisme s'opposant dès sa naissance et par définition aux idées et aux intérêts de l'Église romaine ; c'est ce qu'on appelle des « ennemis », même sans y mettre de l'animosité envers des individus[1], et n'en déplaise aux partisans de la « charité » nouvelle ; mais de nos jours, la situation a changé - et assez brusquement - en ce sens que les idées et les intérêts communs de tous les chrétiens, et même de tous les croyants religieux quels qu'ils soient, se voient menacés par une puissance nouvelle, le scientisme matérialiste et athée, qu'il soit de « gauche » ou de « droite ». Il est évident que dans ces circonstances, non seulement ce qui unit l'emporte à certains égards sur ce qui divise, mais aussi, que les dangers que présente une confession pour l'autre - ou une religion pour l'autre[2] - deviennent moindres ou disparaissent ; se réclamer tout d'un coup, et bruyamment, d'une « charité » que l'Église aurait perdue de vue depuis un millénaire ou plus,

1. Quant aux incroyants, ils n'étaient pas assez dangereux, pour les protestants, ni même pour les catholiques, pour pouvoir causer un rapprochement sentimental entre les deux confessions.

2. C'est donc en bonne logique que Pie XII a pu dire que les croisades furent des « querelles de famille ». - Si la menace musulmane ne fut pas un facteur d'union pour les chrétiens divisés par les schismes et les hérésies, c'est parce que cette menace n'était qu'extérieure et non intérieure comme dans le cas du scientisme : sous la domination arabe ou turque, les chrétiens restèrent chrétiens, alors que le scientisme vide les églises en pays chrétien même. Au XIX siècle, le premier gouvernement laïc de la Grèce libérée ne trouva pas mieux à faire que de fermer quelques centaines de couvents, auxquels les musulmans n'avaient pas touché.

et l'opposer à l'« étroitesse » ou à l'« égoïsme » d'une « époque révolue », c'est, de la part de catholiques, une bien mauvaise plaisanterie ; c'est en tout cas de l'hypocrisie inconsciente, comme d'autres sentimentalités du même genre, d'autant que cette soi-disant « charité » est facilitée par un certain mépris de la théologie et un désir d'aplatir et de « neutraliser » tout élément doctrinal, donc intellectuel. Autrefois, un accord était un accord et un désaccord était un désaccord ; mais de nos jours, on prétend « aimer » tout ce qu'on est incapable de supprimer, et on feint de croire que nos pères n'étaient ni assez intelligents ni assez charitables pour pouvoir distinguer entre les idées et les hommes, et pour être capables d'aimer des âmes immortelles indépendamment des erreurs qui les affectent. Si l'on nous objecte que les foules étaient, ou sont, incapables de saisir ces nuances, nous dirons qu'il en va de même dans le cas inverse : si on leur impose trop de nuances, il en résultera la confusion des idées et l'indifférence ; l'homme moyen est ainsi fait, et il est aisé de le constater. Quoi qu'il en soit, prêcher à un adversaire confessionnel, c'est vouloir sauver son âme, c'est donc l'aimer en quelque manière ; et combattre l'adversaire, c'est protéger le message salvateur de Dieu. Notre temps, si imbu de soucis de « compréhension » et de « charité » - mais ces mots masquent trop souvent l'inintelligence, la complaisance, le calcul -, excelle sans conteste possible à ne pas comprendre, et à ne pas vouloir comprendre, ce que pensaient et faisaient les hommes d'un autre temps, et, dans bien des cas, des hommes cent fois meilleurs que leurs détracteurs.

Mais revenons, après ces digressions, à des considérations plus rétrospectives et à certains égards moins « actuelles ».

Pour l’ancien chevalier, il n’y avait au fond que cette alternative : le risque de la mort ou le renoncement au monde ; la grandeur de la responsabilité, du risque ou du sacrifice, coïncide avec la qualité de « noblesse » ; vivre noblement, c’est vivre en compagnie de la mort, qu’elle soit chamelle ou spirituelle. Le chevalier n’avait pas le droit de perdre de vue les fissures de l’existence ; obligé de voir les choses de haut, il devait toujours frôler leur néant. De plus, pour pouvoir dominer les autres, il faut savoir se dominer soi-même ; la discipline intérieure constitue la qualification essentielle pour les fonctions de chef, de juge, de guerrier. La véritable noblesse, laquelle ne saurait du reste être le monopole d’une fonction, implique une conscience pénétrante de la nature des choses en même temps qu’un généreux don de soi, elle exclut par conséquent les chimères comme les bassesses[1].

Les cours des princes doivent refléter une qualité de centre, de noyau, de sommet, mais ne doivent pas dégénérer - comme c’était trop souvent le cas - en faux paradis ; le rêve étincelant de Versailles était déjà une trahison, un feu d’artifice sans but et sans grandeur. Les cours sont normalement des foyers de science, d’art, de magnificence ; elles ne doivent pas, de toute évidence, exclure l’austérité des mœurs,

1. Rien n’est plus faux que l’opposition conventionnelle entre un « idéalisme » et un « réalisme », laquelle insinue en somme que « l’idéal » n’est pas « réel », et inversement, comme si un idéal situé en dehors de la réalité avait la moindre valeur, et comme si la réalité se situait toujours en deçà de ce que nous pouvons appeler un <> idéal » ; le croire, c’est penser en mode quantitatif, non qualitatif. Nous avons en vue ici le sens courant des termes et non leur signification spécifiquement philosophique.

bien au contraire, car l’ascèse ne s’oppose point à l’élégance, pas plus que la vertu ne s’oppose à la beauté ou inversement. Les fastes royaux sont légitimes - ou tolérables - en vertu de leur symbolisme spirituel et de leur rayonnement politique et culturel, et en vertu du « droit divin » de César ; les fastes des cours, c’est la « liturgie » de l’autorité reçue par « mandat du Ciel » ; mais tout cela n’est rien - insistons-y encore - si les princes, ou les nobles en général, ne prêchent pas d’exemple à tous égards à commencer par la crainte de Dieu, sans laquelle nul n’a le droit d’exiger respect et obéissance. C’est là une des principales fonctions des détenteurs de l’autorité et du pouvoir ; qu’ils n’y aient pas été fidèles, dans trop de cas, c’est ce qui a causé leur perte ; ayant oublié le Ciel, ils ont été oubliés par lui.

Mais il est une autre remarque qui s’impose encore : toutes les manifestations de splendeur princière, quel que soit leur symbolisme et leur valeur artistique - et qu’elles soient nécessaires ou non -, portent déjà en elles les germes métaphysiques de leur ruine. Quant à la condition de l’ermite, elle ne manque pas de logique, car l’homme a été créé seul, et il meurt seul ; nous pensons à l’ermite parce qu’il représente un principe, et qu’il est ainsi un symbole, et sans confondre l’isolement extérieur avec la sainte solitude qui, elle, peut et doit trouver sa place dans toutes les situations humaines. Les vertus sociales ne sont rien sans cette solitude et n’engendrent rien de durable à elles seules, car avant d’agir, il faut être ; c’est cette qualité d’être qui fait le plus cruellement défaut aux hommes d’aujourd’hui. C’est l’oubli de la solitude en Dieu - de cette communion terrestre avec les mesures célestes - qui entraîne toutes les déchéances humaines ainsi que toutes les calamités terrestres.

Nous pourrions aussi nous exprimer de la manière suivante : en climat traditionnel, les hommes vivent comme

suspendus à un prototype idéal et invisible, qu'ils cherchent à rejoindre conformément à leurs situations particulières et suivant leur sincérité ou leur vocation. Or tout homme devrait être un contemplatif et vivre parmi les hommes comme un ermite, quant à la vocation ; la « mondanité » est une anomalie, à rigoureusement parler, elle n'a pu devenir illusoirement normale qu'à cause de la chute - ou des chutes successives - de l'homme ou de tel groupe d'hommes. Nous sommes faits pour l'Absolu, qui englobe tout et auquel nul ne peut échapper, et c'est ce qu'exprime à merveille l'alternative monothéiste des deux « éternités » d'outre-tombe ; quelle que soit la limitation métaphysique de ce concept, il provoque en tout cas dans l'âme du croyant un pressentiment adéquat de ce qu'est la condition humaine au-delà de la matrice terrestre et en face de l'Infini. L'alternative peut être insuffisante au point de vue de la Vérité totale, mais elle est psychologiquement réaliste et mystiquement efficace ; bien des vies sont dilapidées et perdues pour la seule raison que cette croyance à l'enfer et au Paradis fait défaut.

Le moine ou l'ermite, ou tout contemplatif, fût-il roi, vit comme dans une antichambre du Ciel[1] ; sur terre même et dans le corps charnel, il s'est attaché au Ciel et enfermé dans un prolongement de ces cristallisations de lumière que sont les états célestes. On comprend dès lors que des religieux puissent voir dans la vie monastique leur « Paradis sur terre » ; en somme, ils se reposent dans la Volonté divine et n'attendent en ce bas monde plus que la mort, et de cette façon, ils la traversent déjà ; ils vivent ici-bas selon l'Éternité. Les

1. C'est dans un sens analogue, mais supérieur quant au degré d'existence, que le Paradis *Sukhavati* est représenté comme entouré d'un filet d'or ; il est comme suspendu au *Nirvana,* c'est donc l'heureuse prison qui retranche de la souffrance et qui ne s'ouvre que vers la Liberté totale.

jours qui se suivent ne font que répéter toujours le même jour de Dieu ; le temps s'arrête dans un jour unique et bienheureux et rejoint ainsi l'Origine, qui est également le Centre. Et c'est cette simultanéité élyséenne que les mondes anciens ont toujours en vue, du moins en principe et dans leurs nostalgies ; une civilisation est un « corps mystique », elle est, dans la mesure du possible, un contemplatif collectif.

Ces considérations nous amènent au problème crucial de l'obéissance, si essentielle dans les civilisations normales et si peu comprise des modernes, qui l'admettent pourtant sans peine quand il s'agit de discipline collective, fût-ce au détriment, parfois, des droits spirituels les plus élémentaires. L'obéissance est, par elle-même, un moyen de perfection intérieure, à condition qu'elle soit entièrement encadrée par la religion, comme c'est le cas dans tous les mondes traditionnels : dans ce cadre, l'homme doit de toutes façons obéir à quelqu'un ou à quelque chose, fût-ce uniquement à la Loi sacrée et à la conscience s'il s'agit d'un prince ou d'un pontife ; rien ni personne n'est indépendant de Dieu. La subordination des femmes, des enfants, des inférieurs et des serviteurs s'insère tout normalement dans le système d'obéissances multiples dont la société religieuse est faite ; la dépendance à l'égard d'autrui peut être un destin pénible, mais elle a toujours un sens religieux, comme la pauvreté qui, elle aussi, comporte par sa nature une telle signification. Au point de vue de la religion, les riches et les indépendants ne sont point par définition les heureux ; non que l'aisance et la liberté ne soient pas, dans une telle société, des éléments de bonheur, mais elles ne le sont, toujours au point de vue

de la religion, qu'en connexion avec la piété et en fonction de celle-ci, ce qui nous ramène à l'adage que « noblesse oblige » ; quand la piété existe en dehors du bien-être matériel et que l'impiété s'allie au contraire à ce bien-être, le véritable bonheur sera attribué à la pauvreté pieuse, non à la richesse impie ; et c'est pure calomnie de prétendre que la religion comme telle ou par ses institutions a toujours été du côté des riches. D'une part, la religion est là pour transformer ceux des hommes qui veulent bien se laisser transformer, mais d'autre part, elle doit prendre les hommes tels qu'ils sont, avec tous leurs droits naturels et leurs défauts collectivement indéracinables, sous peine de ne pas pouvoir subsister en milieu humain.

Dans cet ordre d'idées, il est une autre réflexion qui s'impose, qu'elle soit plaisante ou non : c'est qu'une société ne présente aucune valeur par elle-même ou par le simple fait de son existence ; il en résulte que les vertus sociales ne sont rien par elles-mêmes et en dehors du contexte spirituel qui les oriente vers nos fins dernières ; prétendre le contraire, c'est fausser la définition même de l'homme et de l'humain. La Loi suprême est l'amour parfait de Dieu - amour qui doit engager tout notre être, d'après l'Écriture -, et la seconde Loi, celle de l'amour du prochain, est « pareille » à la première ; or « pareille » ne signifie pas « équivalente », ni surtout « supérieure », mais « du même esprit » : le Christ veut dire que l'amour de Dieu se manifeste extrinsèquement par l'amour du prochain, là où il y a un prochain, c'est-à-dire que nous ne pouvons aimer Dieu en haïssant nos semblables. Conformément à notre nature humaine intégrale, l'amour du prochain n'est rien sans l'amour de Dieu, il tire tout son contenu de cet amour et n' a de sens que par lui ; certes, aimer la créature est également une façon d'aimer le Créateur, mais

à la condition expresse que la base en soit l'amour direct de Dieu, sans quoi la seconde Loi ne serait pas la seconde, mais la première ; or il n'est pas dit que la première Loi est « pareille » ou « égale » à la seconde, mais que celle-ci est égale à celle-là, ce qui signifie que l'amour de Dieu est la base nécessaire et la *conditio sine qua non* de toute autre charité. Ce rapport transparaît - parfois d'une façon imparfaite, mais toujours reconnaissable quant au principe - dans toutes les civilisations traditionnelles.

Nul monde n'est parfait, mais tout monde humain doit posséder des moyens de perfection. Un monde a de la valeur et de la légitimité par ce qu'il fait pour l'amour de Dieu et pour rien d'autre ; et par « amour de Dieu » nous entendons d'abord le choix de la Vérité et ensuite la direction de la volonté : la Vérité qui nous rend conscients d'un Réel absolu et transcendant - à la fois personnel et supra-personnel - et la volonté qui s'y attache et y reconnaît sa propre essence surnaturelle et ses fins dernières.

CHUTE ET DÉCHÉANCE

L'homme antique et médiéval était « objectif » en ce sens que son esprit était encore fortement déterminé par l'élément « objet » , sur le plan des idées aussi bien que sur celui des choses sensibles ; il était fort loin du relativisme des modernes qui compromet la réalité objective en la réduisant à des accidents naturels sans portée supérieure et sans qualité symbolique, et aussi du « psychologisme » qui met en question la valeur du sujet connaissant et détruit pratiquement la notion même d'intelligence. Parler d'un élément « objet » sur le plan des idées n'est pas une contradiction, car un concept, tout en étant évidemment un élément subjectif en tant que phénomène mental, est en même temps - et au même titre que tout phénomène sensoriel - un élément objectif pour le sujet qui en prend connaissance ; la vérité vient en quelque sorte de l'extérieur, elle s'offre au sujet, qui peut l'accepter ou ne pas l'accepter. Accroché pour ainsi dire aux objets de sa connaissance ou de sa foi, l'homme ancien était peu disposé à accorder un rôle déterminant aux contingences psychologiques ; ses réactions intérieures, quelle qu'en fût l'intensité, étaient fonction d'un objet et avaient par là, dans sa conscience, une allure en quelque sorte objec-

1. Dans le langage courant, les mots « objectif » et « objectivité » ont souvent le sens d'impartialité, mais ce n'est évidemment pas ce sens dérivé et secondaire que nous avons en vue ici.

tive. L'objet comme tel - l'objet envisagé sous le rapport de son objectivité - était le réel, la base, la chose immuable, et en tenant l'objet, on avait le sujet ; celui-ci était garanti par celui-là ; bien entendu, il en est toujours ainsi pour beaucoup d'hommes et à certains égards même pour tout homme sain d'esprit, mais notre intention est ici - au risque de paraître énoncer des truismes - de caractériser des positions dont les lignes de démarcation ne peuvent être qu'approximatives et dont la nature est forcément complexe. En tout état de cause, écouter complaisamment le sujet, c'est trahir l'objet ; c'est-à-dire que l'homme ancien aurait eu l'impression de le dénaturer ou de le perdre en prêtant trop attention au pôle subjectif de la conscience. Ce n'est qu'à partir de la Renaissance que l'Européen est devenu « réflexif », donc subjectif d'une certaine manière ; il est vrai que cette réflexivité peut avoir à son tour une qualité parfaitement objective, de même qu'une idée reçue du dehors peut avoir un caractère subjectif en vertu de l'allure sentimentale et intéressée du sujet, mais ce n ' est pas de cela que nous parlons ici ; ce que nous voulons dire, c'est que l'homme de la Renaissance s'est mis à analyser les reflets mentaux et les réactions psychiques et à s'intéresser ainsi au pôle « sujet » au détriment du pôle « objet » ; étant « subjectif » en ce sens, il cessait d'être symboliste et devenait rationaliste, car la raison c'est *l'ego* pensant. C'est ce qui explique l'allure psychologique et descriptive des grands mystiques espagnols, allure qui a été prise à tort pour une supériorité et une sorte de norme.

Ce passage de l'objectivisme au subjectivisme reflète et renouvelle à sa manière la chute d'Adam et la perte du Paradis : en perdant la perspective symboliste et contemplative qui se fonde à la fois sur l'intelligence impersonnelle et la transparence métaphysique des choses, on a gagné la

richesse fallacieuse de ***l'ego*** ; le monde des images divines est devenu un monde de discours. Dans tous les cas de ce genre, le ciel - ou un ciel - se ferme au-dessus de nous sans que nous ne nous en apercevions, et nous découvrons par compensation une terre longtemps méconnue, nous semble-t-il, une patrie qui ouvre ses bras pour accueillir ses enfants et qui voudrait nous faire oublier tous les Paradis perdus ; c'est l'étreinte de *Mâyâ,* le chant des sirènes ; *Mâyâ,* au lieu de nous conduire, nous enferme. La Renaissance avait cru découvrir l'homme, dont elle admirait les pathétiques convulsions ; pour le laïcisme sous toutes ses formes, l'homme comme tel était devenu pratiquement bon, et du même coup, la terre était devenue bonne et comme immensément riche et inexplorée ; au lieu de ne vivre « qu'à moitié », on pouvait enfin vivre pleinement, être pleinement homme et pleinement sur terre ; on n'était plus une sorte de demi-ange déchu et exilé ; on était devenu un être entier, mais par le bas. La Réforme, quelles qu'aient pu être certaines de ses intuitions, a eu pour résultat global qu'on enferme Dieu dans le Ciel - dans un Ciel désormais lointain et de plus en plus neutralisé - sous prétexte que Dieu nous côtoie « par le Christ » dans une sorte d'atmosphère biblique, et qu'il nous ressemble comme nous lui ressemblons ; et il y eut, dans ce climat, un enrichissement quasi miraculeux du côté « sujet » et « terre », mais un prodigieux appauvrissement du côté « objet » et « Ciel ». Pour la Révolution, la terre était devenue définitivement et exclusivement la fin de l'homme ; l'« Etre suprême » n'était qu'un palliatif dérisoire ; la multitude en apparence infinie des choses terrestres appelait une infinité d'activités, qui fournissaient un prétexte contre la contemplation, c'est-à-dire contre le repos dans l'« être », dans la nature profonde des choses ; on pouvait enfin s'occuper

librement et en deçà de toute transcendance de la découverte du monde terrestre, de l'exploitation de ses richesses ; il n'y avait plus de symboles, plus de transparence métaphysique ; il n'y avait plus que des choses agréables ou désagréables, utiles ou inutiles, d'où le développement anarchique et irresponsable des sciences expérimentales. L'éclosion, à ces époques ou à partir d'elles, d'une « culture » éblouissante grâce à l'apparition multiple d'hommes de génie, semble confirmer évidemment l'impression trompeuse d'un affranchissement et d'un progrès, bref d'une « grande époque », alors qu'en réalité il n'y a là qu'une compensation sur un plan inférieur, laquelle ne peut pas ne point se produire quand le plan supérieur est abandonné.

Le Ciel une fois fermé et l'homme pratiquement installé à la place de Dieu, on a perdu, virtuellement ou effectivement, les mesures objectives des choses ; on les a remplacées par des mesures subjectives, des pseudo-mesures tout humaines et conjecturales, et on s'est engagé ainsi dans un mouvement qui ne peut s'arrêter, puisque, les mesures célestes et statiques faisant défaut, il n'y a plus aucune raison qu'il s'arrête, si bien qu'on en vient à remplacer finalement les mesures humaines par des mesures infra-humaines, jusqu'à l'abolition même de la notion de vérité. Les circonstances atténuantes de tout cela - car il y en a toujours pour certains individus tout au moins -, c'est qu'au bord de chaque nouvelle chute, l'ordre encore existant présente un maximum d'abus et de corruptions, en sorte que la tentation de préférer une erreur apparemment propre à une vérité extérieurement salie est particulièrement forte ; dans les civilisations traditionnelles, l'élément mondain fait tout pour compromettre les principes aux yeux de la majorité, qui n'est elle-même que trop portée vers une mondanité, non pas

aristocratique et enjouée, mais lourde et pédante ; ce n'est pas le peuple qui est la victime de la théocratie, c'est au contraire la théocratie qui est la victime, d'abord des mondains aristocratiques et ensuite du peuple séduit, puis révolté[1]. Ce que d'aucuns appellent le « sens de l'Histoire » n'est que la loi de la pesanteur.

Affirmer que les mesures de l'homme ancien étaient célestes et statiques, revient à dire que cet homme vivait encore « dans l'espace » : le temps n'était que la contingence qui rongeait les choses et en face de laquelle les valeurs pour ainsi dire « spatiales », c'est-à-dire permanentes parce que définitives, devaient s'imposer toujours à nouveau. L'espace symbolise l'origine et l'immutabilité ; le temps est la déchéance qui éloigne de l'origine tout en nous conduisant aussi vers le Messie, le grand Libérateur, et la rencontre avec

1. Les monarques européens du XIXe siècle firent des efforts quasi désespérés pour endiguer la marée montante de la démocratie, dont ils étaient devenus déjà, partiellement et malgré eux, des représentants ; efforts vains en l'absence du poids opposé qui seul eût pu rétablir la stabilité, et lequel n'est autre que la religion, seule source de légitimité et de force des princes. On luttait pour le maintien d'un ordre en principe religieux, et on représentait cet ordre sous des formes qui le désavouaient ; les costumes même des rois, et toutes les autres formes dans lesquelles ils vivaient, criaient le doute, le « neutralisme » spirituel, la mise en veilleuse de la foi, la mondanité bourgeoise et terre à terre. Cela était vrai déjà, à un moindre degré, au XVIIIe siècle, où l'art vestimentaire, l'architecture et l'artisanat exprimaient, sinon des tendances démocratiques, du moins une mondanité sans grandeur et étrangement doucereuse ; à cette incroyable époque, tous les hommes avaient l'air de laquais - les nobles d'autant plus qu'ils étaient nobles - et une pluie de poudre de riz semblait s'être abattue sur un monde de rêve ; dans cet univers à moitié gracieux et à moitié méprisable de marionnettes, la Révolution, qui ne fit que profiter d'un suicide préalable de l'esprit religieux et de la grandeur, ne pouvait pas ne point éclater ; le monde des perruques était par trop irréel. Des remarques analogues s'appliquent - avec les atténuations qu'exigent des conditions encore éminemment différentes - à la Renaissance et même à la fin du Moyen Age ; les causes de la glissade vers le bas sont toujours les mêmes au regard des valeurs absolues.

Dieu. En rejetant ou en perdant les mesures célestes, l'homme est devenu la victime du temps : en inventant les machines qui dévorent la durée, l'homme s'est arraché à la paix de l'espace et s'est jeté dans un tourbillon sans issue.

La mentalité contemporaine cherche en effet à tout réduire à des catégories temporelles : une œuvre d'art, une pensée, une vérité n'ont de valeur, non en elles-mêmes et en dehors de toute classification historique, mais uniquement par le temps dans lequel on les situe à tort ou à raison ; tout est considéré comme l'expression d'un « temps », non d'une valeur intemporelle et intrinsèque, ce qui est tout à fait conforme au relativisme moderne, à ce psychologisme ou biologisme destructeur des valeurs essentielles[1]. Cette philosophie tire le maximum d'originalité de ce qui, pratiquement, n'est pas autre chose que la haine de Dieu ; mais comme il est impossible d'injurier directement un Dieu auquel on ne croit pas, on l'injurie indirectement à travers les lois naturelles[2] et on va jusqu'à dénigrer la forme même

1. On fait la « psychanalyse » d'un scolastique par exemple, ou même d'un Prophète, afin de « situer » leur doctrine - inutile de souligner le monstrueux orgueil qu'implique une semblable attitude -, et on décèle avec une logique toute machinale et parfaitement irréelle les « influences » que cette doctrine aurait subies ; on n'hésite pas à attribuer, ce faisant, à des saints toutes sortes de procédés artificiels, voire frauduleux, mais on oublie évidemment, avec une satanique inconséquence, d'appliquer ce principe à soi-même et d'expliquer sa propre position - prétendument « objective » - par des considérations psychanalytiques ; bref, on traite les sages comme des malades et on se prend pour un dieu. Dans le même ordre d'idées, on affirme sans vergogne qu'il n'y a pas d'idées premières : qu'elles ne sont dues qu'à des préjugés d'ordre grammatical - donc à la stupidité des sages qui en ont été dupes - et qu'elles n'ont eu pour effet que de stériliser « la pensée » durant des millénaires, et ainsi de suite ; il s'agit d'énoncer un maximum d'absurdités avec un maximum de subtilité. Comme sentiment de plénitude, il n'y a rien de tel que la conviction d'avoir inventé la poudre ou posé sur la pointe l'œuf de Christophe Colomb !

2. Nous ne savons plus quel auteur contemporain a écrit que la mort

de l’homme et son intelligence, celle avec laquelle on pense et on injurie. On n’échappe cependant pas à la Vérité immanente : « Plus il blasphème - dit Maître Eckhart - et plus il loue Dieu ».

Nous avons parlé plus haut du passage de l’objectivité à la subjectivité réflexive - phénomène signalé par Maritain - tout en soulignant le caractère ambigu de cette évolution. Le résultat fatal de la « réflexivité » devenue hypertrophie est une inflation verbale qui fait qu’on est de moins en moins sensible à la valeur objective des formulations idéelles ; on a pris l’habitude de tout « classer », à tort et à travers, dans une longue série de catégories superficielles et souvent imaginaires, si bien qu’on méconnaît les vérités les plus décisives - et intrinsèquement les plus évidentes - parce qu’on les fait entrer conventionnellement dans du « déjà vu », sans se dire du reste que « voir » n’est pas forcément synonyme de « comprendre » ; un Jacob Boehme, c’est de la théosophie, donc « tournons la page ». Ces habitudes empêchent de distinguer la « vision vécue » du sage d’avec la virtuosité mentale du « penseur » profane ; on ne voit partout plus que de la « littérature », et qui plus est, de la littérature de tel « temps ». Mais la vérité n’est de toute évidence pas une affaire personnelle ; les arbres fleurissent et le soleil se lève sans que nul n’ait à demander qui les a tirés du silence ou des ténèbres, et les oiseaux qui chantent n’ont pas de nom.

est quelque chose « d’un peu bête », mais cette petite impertinence est en tout cas un exemple caractéristique de la mentalité dont il s’agit ; du même esprit - ou du même goût - procède la remarque, lue il y a quelque temps, qu’un tel a péri dans ufl accident « imbécile ». C’est toujours la nature, la fatalité, la Volonté de Dieu, la réalité objective, qui est mise au pilori ; c’est la subjectivité qui s’érige en mesure des choses, et quelle subjectivité !

Au Moyen Âge, il n’y a encore que deux ou trois types de grandeur : le saint et le héros, aussi le sage, puis sur une moindre échelle et comme par reflet le pontife et le prince ; le « génie » et l’« artiste », ces grandeurs de l’univers laïque, ne sont pas encore nés. Les saints et les héros sont comme les apparitions terrestres des astres, ils remontent après leur mort au firmament, à leur place éternelle ; ce sont presque de purs symboles, des signes spirituels qui ne se sont détachés que provisoirement de l’iconostase céleste dans lequel ils étaient enchâssés dès la création du monde.

La science moderne, avec sa course vertigineuse - en progression géométrique - vers un gouffre dans lequel elle s’enfonce comme une voiture sans frein, est un autre exemple de cette perte de l’équilibre « spatial » propre aux civilisations contemplatives et encore stables. Nous blâmons cette science - et nous ne sommes certes ni le premier ni le seul à le faire -, non en tant qu’elle étudie tel domaine fragmentaire dans les limites de sa compétence, mais en tant qu’elle prétend en principe à la connaissance totale et qu’elle hasarde des conclusions qui exigeraient des connaissances suprasensibles et proprement intellectives qu’elle rejette de parti pris ; en d’autres termes, les fondements de cette science sont faux parce que, au point de vue « sujet », elle remplace l’Intellect et la Révélation par la raison et l’expérience - comme s’il n’était pas contradictoire de prétendre à la totalité sur une base empirique -, et qu’au point de vue « objet », elle remplace la Substance par la seule matière tout en niant le Principe universel ou en le réduisant à la matière ou à quelque pseudo-absolu dépourvu de tout caractère transcendant.

À toutes les époques et dans tous les pays il y a eu des Révélations, des religions, des sagesses ; la tradition fait partie de l'homme comme lui fait partie de la tradition. La Révélation est sous un certain rapport l'infaillible intellection de la collectivité totale, en tant que celle-ci est devenue providentiellement le réceptacle d'une manifestation de l'Intellect universel ; la source de cette intellection est, non la collectivité comme telle, bien entendu, mais l'Intellect universel ou divin en tant qu'il s'adapte aux conditions de telle collectivité intellectuelle et morale, qu'il s'agisse d'un groupe ethnique ou d'un groupe déterminé par des conditions mentales plus ou moins particulières. Dire que la Révélation est « surnaturelle » signifie, non qu'elle est contraire à la nature en tant que celle-ci peut représenter par extension tout ce qui est possible à un niveau quelconque de la réalité, mais qu'elle ne relève pas du niveau auquel s'applique habituellement - à tort ou à raison - l'épithète de « naturel » ; ce niveau « naturel » n'est autre que celui des causes physiques, donc des phénomènes sensibles et psychiques en tant qu'ils se rapportent à ces causes.

S'il n'y a pas lieu de blâmer la science moderne en tant qu'elle étudie tel domaine dans les limites de sa compétence - l'exactitude et l'efficacité de ses résultats en font foi -, il faut ajouter cette réserve importante : le principe, l'étendue et le développement d'une science ou d'un art est fonction de la Révélation et des exigences de la vie spirituelle, sans oublier celles de l'équilibre social ; il est absurde de revendiquer des droits illimités pour une chose en soi contingente, telle que la science ou l'art. En n'admettant aucune possibilité de connaissance sérieuse en dehors de son propre fief, la science moderne, nous l'avons dit, revendique la connaissance exclusive et totale, tout en se voulant empiriste et

adogmatique, ce qui, répétons-le également, est une contradiction flagrante ; rejeter tout « dogmatisme » et tout « apriorisme », c'est simplement ne pas se servir de toute son intelligence.

La science est censée nous renseigner, non seulement sur ce qui est dans l'espace, mais aussi sur ce qui est dans le temps ; quant au premier genre de savoir, nul ne conteste que la science occidentale a accumulé une quantité énorme de constatations, mais pour ce qui est du second genre, qui devrait nous révéler ce que contiennent les abîmes de la durée, la science est plus ignorante que n'importe quel chamane sibérien, qui au moins peut se référer à une mythologie, donc à un symbolisme adéquat. Certes, il y a de la distance entre le savoir physique - forcément restreint - d'un chasseur primitif et celui d'un physicien moderne, mais mesurée à l'étendue des choses connaissables, cette distance n'est que d'un millimètre.

Mais l'exactitude même de la science moderne, ou de certaines de ses branches, se trouve gravement menacée - et d'une manière assez imprévue - par l'intrusion de la psychanalyse, voire du « surréalisme » et d'autres formes de l'irrationnel érigé en système, ou de l'existentialisme qui, lui, n'est pas de l'irrationnel, mais de l'inintelligent, à rigoureusement parler[1] ; le rationnel exclusif ne peut pas ne pas provoquer de telles interférences, du moins en ses points vulnérables tels que la psychologie ou l'interprétation psychologique - ou « psychologisante » - des phénomènes qui lui échappent par définition.

Il n'est pas étonnant qu'une science issue de la chute - ou de l'une des chutes - et de l'illusoire redécouverte du

1. C'est-à-dire en appliquant les normes intellectuelles qui s'imposent ici puisqu'il s'agit de « philosophie ».

monde sensible soit aussi la science du seul sensible, ou du virtuellement sensible[1], et qu'elle nie tout ce qui dépasse ce domaine, qu'elle nie par conséquent Dieu, l'au-delà et l'âme[2], y compris *a fortiori* le pur Intellect, qui précisément est capable de connaître tout ce qu'elle rejette ; pour les mêmes raisons, elle nie aussi la Révélation qui, elle, rétablit le pont rompu par la chute. Selon les observations de la science expérimentale, le ciel bleu qui s'étend au-dessus de nous est, non pas un monde de béatitude, mais une illusion d'optique due à la réfraction de la lumière dans l'atmosphère, et à ce point de vue-là, on a évidemment raison de nier que le séjour des bienheureux se trouve là-haut ; mais on aurait grandement tort de nier que l'association d'idées entre le ciel visible et le Paradis céleste résulte de la nature des choses et non de l'ignorance et de la naïveté mêlée d'imagination et de sentimentalité, car le ciel bleu est un symbole direct et partant adéquat des degrés supérieurs - et suprasensoriels - de l'Existence ; il est même une lointaine réverbération de ces degrés, et il l'est forcément du moment qu'il est réellement un symbole, consacré par les Écritures sacrées et l'intuition unanime des peuples[3]. Ce caractère de symbole est si concret et si efficace que les manifestations célestes, quand elles se produisent dans notre monde sensible, « descendent » sur terre et « remontent » au Ciel ; le symbolisme sensible est fonction de la réalité suprasensible qu'il reflète. Les années-lumière et la relativité du rapport espace-temps n'ont absolument rien à voir dans la question - parfaitement

1. Cette nuance s'impose parce qu'on objectera que la science opère avec des éléments qui échappent à nos sens.

2. Nous disons, non que tous les savants nient ces réalités, mais que la science les nie, ce qui est tout différent.

3. Qui dit « symbole », dit « participation » ou « aspect », quelles que soient les différences de niveau.

« exacte » et « positive » - du symbolisme des apparences et de sa connexion à la fois analogique et ontologique avec les ordres célestes ou angéliques ; que le symbole lui-même puisse n'être qu'une illusion d'optique n'enlève rien à son exactitude ni à son efficacité, car toute apparence, y compris celle de l'espace et des galaxies, n'est à rigoureusement parler qu'une illusion créée par la relativité.

La science moderne a eu pour effet, entre autres, de blesser mortellement la religion, en posant concrètement des problèmes que seul l'ésotérisme peut résoudre, et que rien ne résout en fait puisque l'ésotérisme n'est pas écouté, et ne l'est moins que jamais. En face de ces problèmes nouveaux, la religion est désarmée, et elle emprunte maladroitement et en tâtonnant les arguments de l'adversaire, ce qui l'oblige à fausser insensiblement sa propre perspective et à se renier de plus en plus ; sa doctrine n'est pas atteinte, certes, mais les fausses opinions empruntées à ses négateurs la rongent sournoisement « de l'intérieur », témoin l'exégèse moderne, l'aplatissement démagogique de la liturgie, le darwinisme teilhardien, les « prêtres ouvriers », et l'« art sacré » d'obédience surréaliste et « abstraite ». Les découvertes scientifiques ne prouvent rien contre les positions traditionnelles de la religion, bien entendu, mais personne n'est là pour le montrer ; trop de croyants estiment au contraire que c'est à la religion de « secouer la poussière des siècles », c'est à dire de se « libérer » de tout ce qui fait - ou manifeste - son essence ; l'absence de connaissances métaphysiques ou ésotériques d'une part et la force suggestive émanant des découvertes scientifiques et aussi des psychoses collectives d'autre part, font de la religion une victime presque sans défense, une victime refusant même dans une large mesure d'utiliser les arguments dont elle dispose. Il serait pourtant facile, au

lieu de glisser dans les erreurs d'autrui, de démontrer que le monde fabriqué par le scientisme tend partout à faire du moyen une fin et de la fin un moyen, et qu'il aboutit, soit à une mystique d'envie, d'amertume et de haine, soit à un matérialisme béat et niveleur ; que la science, bien que neutre en elle-même - car les faits sont les faits -, est pourtant une semence de corruption et d'anéantissemment dans les mains de l'homme qui en moyenne n'a pas une connaissance suffisante de la nature profonde de l'Existence pour pouvoir intégrer - et par là neutraliser - les faits scientifiques dans une vue totale du monde ; que les conséquences philosophiques de la science impliquent des contradictions foncières ; que l'homme n'a jamais été aussi mal connu et aussi mésinterprété qu'à partir du moment où on le passa aux « rayons X » d'une psychologie fondée sur des postulats radicalement faux et contraires à sa nature.

La science moderne se présente dans le monde comme le principal ou le seul facteur de vérité ; selon ce style de certitude, connaître Charlemagne, c'est savoir combien a pesé son crâne et quelle a été sa taille. Au point de vue de la vérité totale - redisons-le une fois de plus - il vaut mille fois mieux croire que Dieu a créé le monde en six jours et que l'au-delà se situe sous le disque terrestre ou dans le ciel tournant, que de connaître la distance d'une nébuleuse à une autre tout en ignorant que les phénomènes ne font que manifester une Réalité transcendante qui nous détermine de toutes parts et qui donne à notre condition humaine tout son sens et tout son contenu ; aussi les grandes traditions, conscientes de ce qu'un savoir prométhéen mènerait à la perte de la vérité essentielle et salvatrice, n'ont-elles jamais prescrit ni encouragé cette accumulation de connaissances tout extérieures et, en fait, mortelles pour l'homme. On affirme

couramment que telle ou telle prouesse scientifique « fait honneur au genre humain », et autres niaiseries de ce genre, comme si l'homme faisait honneur à sa nature autrement qu'en se dépassant, et comme s'il se dépassait ailleurs que dans la conscience d'absolu et dans la sainteté.

De l'avis de la plupart de nos contemporains, la science expérimentale se justifie par ses résultats, qui sont en effet éblouissants à un certain point de vue fragmentaire ; mais on perd volontiers de vue, non seulement le fait qu'en définitive les mauvais résultats l'emportent sur les bons, mais aussi la dévastation spirituelle que comporte le scientisme a priori et par sa nature même, dévastation que les résultats positifs - toujours extérieurs et partiels - ne sauraient compenser. En tout état de cause, c'est presque de la témérité, de nos jours, d'oser rappeler la parole la plus oubliée du Christ : « Que sert-il à l'homme de gagner le monde entier s'il vient à perdre son âme ? »



Si l'incroyant se révolte à l'idée que tous ses actes seront pesés, qu'il sera jugé et éventuellement condamné par un Dieu qui lui échappe, qu'il devra expier ses fautes et même simplement son péché d'indifférence, c' est parce qu ' il n'a pas le sens de l'équilibre immanent ni celui de la majesté de l'Existence, et de l'état humain en particulier. Exister n'est pas peu de chose ; la preuve, c'est que nul ne saurait tirer du néant un seul grain de poussière ; et de même, la conscience n'est pas rien ; nous ne saurions en donner une parcelle à un objet inanimé. L'hiatus entre le néant et le moindre objet est absolu, et c'est là au fond l'absoluité de

Dieu[1].

Ce qu'il y a d'atroce chez ceux qui affirment que « Dieu est mort » ou même « enterré »[2], c'est qu'ils se mettent par là forcément à la place de ce qu'ils nient : qu'ils le veuillent ou non, ils remplissent psychologiquement le vide laissé par la notion de Dieu, ce qui leur confère provisoirement - et paradoxalement - une fausse supériorité et même une sorte de pseudo-absoluité, ou une sorte de faux réalisme aux allures altières et glaciales, et faussement modestes au besoin. Du coup, leur existence - et celle du monde - est terriblement seule en face du vide laissé par le « Dieu inexistant »[3] ; c'est le monde et c'est eux-mêmes - eux, cerveaux du monde ! - qui désormais supportent tout le poids de l'Être universel au lieu de pouvoir s'y reposer comme l'exigent la nature humaine et, avant tout, la vérité. Leur pauvre existence individuelle - non l'Existence comme telle en tant qu'ils y participent et qui leur paraît d'ailleurs « absurde » dans la mesure où ils en ont une idée[4] -, leur existence est condamnée à une sorte de divinité, ou plutôt à un simulacre de divinité, d'où cette apparence de supériorité dont nous avons parlé, cette aisance marmoréenne qui se combine volontiers avec une charité pétrie d'amertu-

1. Rappelons que Dieu en tant que Sur-Être, ou Soi supra-personnel, est absolu en un sens intrinsèque, tandis que l'Être ou la Personne divine est extrinsèquement absolu, c'est-à-dire qu'il l'est par rapport à sa manifestation ou aux créatures, mais non en soi, ni pour l'Intellect qui « pénètre les profondeurs de Dieu ».

2. Il est des catholiques qui n'hésitent pas à en penser autant des Pères grecs et des scolastiques, sans doute pour compenser un certain « complexe d'infériorité ».

3. En réalité, Dieu n'est pas non plus « existant », en ce sens qu'il ne saurait se réduire à l'existence des choses. Il faudrait dire, pour spécifier que cette réserve n'indique rien de privatif, que Dieu est « non-existant ».

4. Cette idée se réduit à la perception du monde et des choses, elle est donc tout à fait indirecte.

me et dressée au fond contre Dieu.

L'isolement factice dont il s'agit explique du reste la mystique du « néant » et de l'« angoisse » et aussi l'étonnante recette de l'action libératrice, voire de l'« engagement » : privé de l'« existenciation » divine ou croyant l'être, l'homme doit la remplacer, sous peine de s'écrouler dans son propre néant, par un succédané d'« existence », à savoir précisément l'action « engagée »\ Mais tout cela n'est au fond qu'une capitulation imaginative et sentimentale devant la machine : puisque la machine n'a de valeur que par ce qu'elle produit, l'homme n'existe que par ce qu'il fait, non par ce qu'il est ; or l'homme défini par l'action n'est plus un homme, c'est un castor ou une fourmi.

Dans le même ordre d'idées, il faut signaler le besoin de faux absolus sur tous les plans, d'où le sot dramatisme des artistes modernes ; l'homme ancien, qui avait le sens de la relativité des valeurs et qui mettait chaque chose à sa place, apparaît alors comme médiocre, « complaisant » et hypocrite. La ferveur mystique qui est dans la nature humaine est détournée de ses objets normaux et absurdement dilapidée ; on la met dans une nature morte ou dans une pièce de théâtre, si ce n'est dans les trivialités qui caractérisent le règne de la machine et de la masse.

Indépendamment de l'athéisme doctrinal et des spécialités culturelles, l'homme moderne se meut dans le monde comme si l'Existence n'était rien ou comme s'il l'avait inventée ; elle est pour lui chose banale comme la poussière

1. On oublie que les sages ou les philosophes qui ont déterminé la vie intellectuelle des siècles ou des millénaires - nous ne parlons pas des Prophètes - n'étaient nullement « engagés », ou plutôt, que leur « engagement » était dans leur œuvre, ce qui est pleinement suffisant ; penser le contraire, c'est vouloir réduire l'intelligence ou la contemplation à l'action, ce qui est bien dans la ligne existentialiste.

sous ses pieds - d'autant qu'il n'a plus conscience du Principe à la fois transcendant et immanent -, et il en dispose avec assurance et inadvertance dans une vie désacralisée, donc devenue insignifiante. Tout est conçu à travers un tissu de contingences, de relations, de préjugés ; nul phénomène n'est plus considéré en soi, dans son être, et saisi à sa racine ; le contingent a usurpé le rang de l'absolu ; l'homme ne raisonne plus guère qu'en fonction de son imagination faussée par les idéologies d'une part, et par l'ambiance factice d'autre part. Or les doctrines eschatologiques, avec tout ce qu'elles ont d'excessif pour la sensibilité de ceux qui n'ont pour évangile que leur matérialisme et leur dissipation et dont la vie n'est qu'une fuite devant Dieu, donnent la mesure de la situation cosmique de l'homme : ce que les Révélations veulent de nous et ce que le Ciel nous impose ou nous inflige, c'est ce que nous sommes en réalité, sinon à notre propre avis ; nous le savons au fond de nous-mêmes, pour peu que nous nous dégagions de la monstrueuse accumulation d'images fausses qui s'est installée dans notre esprit. Il faudrait redevenir capables de saisir la valeur de l'Existence et, dans la multitude des phénomènes, le sens de l'homme ; il faudrait retrouver les mesures du réel. Nos réactions envers les eschatologies traditionnelles - ou envers celle qui nous concerne - donnent la mesure de notre compréhension de l'homme.

Il y a dans l'homme quelque chose qui peut concevoir l'Absolu et même l'atteindre et qui, par conséquent, est absolu. En partant de cette donnée, on peut mesurer toute l'aberration de ceux qui trouvent tout naturel d'avoir le droit ou la chance d'être homme, mais qui veulent l'être en dehors de la nature intégrale de l'homme et en dehors des attitudes qu'elle implique. Bien entendu, la possibilité paradoxale de

la nier fait également partie de cette nature - car être homme, c'est être libre dans le sens du « relativement absolu » -, de la même manière que c'est une possibilité humaine d'accepter l'erreur ou de se jeter dans un abîme.

Nous avons dit que les « incroyants » n'ont plus le sens ni du néant ni de l'existence, qu'ils ne connaissent plus le prix de celle-ci et ne la regardent jamais par rapport au néant dont elle se détache miraculeusement. Les miracles proprement dits ne sont en somme que des variantes particulières de ce miracle initial - et partout présent - qu'est le fait d'exister ; le miraculeux et le divin sont partout ; c'est l'esprit humain qui est absent.

Il n'y a, au fond, que trois miracles : l'existence, la vie, l'intelligence ; avec celle-ci, la courbe jaillie de Dieu se referme sur elle-même, tel un anneau qui en réalité n'est jamais sorti de l'Infini.

Quand on confronte le monde moderne avec les civilisations traditionnelles, il ne s'agit pas simplement de chercher de chaque côté les biens et les maux ; comme il y a du bien et du mal partout, il s'agit essentiellement de savoir de quel côté se trouve le moindre mal. Si quelqu'un nous dit qu'il y a, en dehors de la tradition, tel ou tel bien, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le bien le plus important, et c'est forcément la tradition qui le représente ; et si on nous dit qu'il y a dans la tradition tel ou tel mal, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le moindre mal, et c'est encore la tradition qui le comporte. Il est illogique de préférer un mal qui comporte quelques biens, à un bien qui comporte quelques maux.

Certes, se borner à admirer les mondes traditionnels c'est encore s'arrêter à un point de vue fragmentaire, car toute civilisation est une « épée à double tranchant » ; elle n'est un bien total que par ses éléments invisibles qui la déterminent positivement. À certains égards, toute société humaine est chose problématique ; si on lui enlève tout caractère transcendant - ce qui revient à la déshumaniser puisque ce caractère est essentiel à l'homme tout en dépendant d'un consentement libre - on enlève du même coup à la société toute sa raison d'être, et il ne reste plus qu'un tas de fourmis, nullement supérieur à tout autre tas de fourmis, puisque les besoins vitaux et par conséquent le droit à la vie restent partout les mêmes, qu'il s'agisse d'hommes ou d'insectes. C'est une erreur des plus pernicieuses que de croire que la collectivité humaine d'une part et le bien-être de cette collectivité d'autre part représentent une valeur absolue et partant une fin en soi.

Les civilisations traditionnelles, en tant que faits sociaux et à part leur valeur intrinsèque - mais il n'y a là pas de délimitation rigoureuse -, sont malgré leurs imperfections inévitables des digues dressées contre la marée montante de la mondanité, de l'erreur, de la subversion, de la chute sans cesse renouvelée ; cette chute est de plus en plus envahissante, mais elle sera vaincue à son tour par l'irruption finale du feu divin, ce feu dont les traditions étaient déjà des cristallisations terrestres. Rejeter les cadres traditionnels à cause des abus humains revient à admettre que les fondateurs de religion ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et aussi, que les abus ne sont pas dans la nature humaine, qu'ils sont donc évitables même dans des sociétés comptant des millions d'hommes, et qu'ils sont évitables grâce à des moyens

purement humains, ce qui est bien la contradiction la plus flagrante qui se puisse imaginer.

En un certain sens, le péché d'Adam fut un péché de curiosité. *A priori,* Adam voyait les contingences sous le rapport de leur rattachement à Dieu et non en elles-mêmes. Ce qui est considéré sous ce rapport, est au delà du mal ; or désirer voir la contingence en elle-même, c'est désirer voir le mal, et aussi le bien en tant que contraste du mal. Du fait de ce péché de curiosité - Adam voulait voir F« envers » de la contingence - Adam lui-même et le monde entier tombèrent dans la contingence comme telle ; le lien avec la Source divine était rompu, il devenait invisible ; le monde était tout d'un coup extérieur à Adam, les choses étaient devenues opaques et lourdes, elles étaient comme des fragments inintelligibles et hostiles. Et ce drame se répète toujours à nouveau, dans l'histoire collective comme dans la vie des individus.

Le savoir dépourvu de sens - celui auquel nous n'avons droit ni de par sa nature, ni de par notre capacité, ni par conséquent de par notre vocation - ce savoir n'enrichit pas, il appauvrit. Adam était devenu pauvre après avoir pris connaissance de la contingence comme telle, de la contingence en tant que limite[1]. Il faut nous méfier de la fascination que peuvent exercer sur nous les abîmes ; il est dans la nature

1. Un *hadîth* **dit : «Je me réfugie auprès de Dieu devant une science qui ne me sert à rien », et un autre : « C'est un des titres de noblesse du** *muslim* **de ne pas s'occuper de ce qui ne le regarde pas. » Il faut rester dans l'innocence primordiale, ne pas vouloir connaître l'Univers en détail. Cette soif de savoir - le Boifddha l'a dit - retient l'homme dans le** *samsâra.*

des impasses cosmiques de séduire et de vampiriser ; le courant des formes ne veut pas que nous lui échappions. Les formes peuvent être des pièges comme elles peuvent être des symboles et des clefs : la beauté peut enchaîner aux formes comme elle peut être une porte vers l'informel.

Ou encore, à un point de vue quelque peu différent : le péché d'Adam, c'est en somme d'avoir voulu superposer quelque chose à l'Existence, qui était de la béatitude ; Adam perdit par là cette béatitude et s'engouffra dans le tourbillon inquiet et décevant des choses surajoutées[1]. Au lieu de se reposer dans l'immuable pureté de l'Existence, l'homme déchu est entraîné dans la sarabande des choses existantes qui, étant des accidents, sont trompeuses et périssables. Dans le cosmos chrétien, la Sainte Vierge est l'incarnation de cette pureté nivéenne ; elle est inviolable et miséricordieuse comme l'Existence ou la Substance ; Dieu en s'incarnant a emmené avec lui l'Existence, qui est comme son trône ; il s'est fait précéder par elle et il est venu au monde par elle. Dieu ne peut entrer dans le monde qu'à travers l'Existence vierge.

Le problème de la chute évoque celui de cette théophanie universelle qu'est le monde. La chute n'est qu'un chaînon particulier de ce processus ; elle n'est d'ailleurs pas présentée partout comme une « faute », mais prend dans certains mythes la forme d'un événement étranger à la responsabilité humaine ou angélique. S'il y a un cosmos, une manifestation universelle, il doit y avoir aussi une chute ou des chutes, car

1. « Vous êtes dominés par le désir de posséder toujours davantage... » (Koran, Cil, 1).

qui dit « manifestation », dit « autre que Dieu » et « éloignement ».

Sur terre, le soleil divin est voilé ; il en résulte que les mesures des choses sont relatives, que l'homme peut se donner pour ce qu'il n'est pas, et que les choses peuvent apparaître comme ce qu'elles ne sont pas ; mais une fois le voile déchiré, lors de cette naissance qu'est la mort, le Soleil divin apparaît ; les mesures deviennent absolues ; les êtres et les choses deviennent ce qu'ils sont et suivent les voies de leur véritable nature.

Ce n ' est pas à dire que les mesures divines n ' atteignent pas notre monde, mais elles sont comme « filtrées » par sa carapace existentielle, et d'absolues qu'elles étaient, elles deviennent relatives, d'où le caractère flottant et indéterminé des choses terrestres. L'astre solaire n'est autre que l'Être vu à travers cette carapace ; dans notre microcosme, le soleil est représenté par le cœur[1].

C'est parce que nous vivons à tous égards dans une telle carapace que nous avons besoin - pour savoir qui nous sommes et où nous allons - de cette déchirure cosmique qu'est la Révélation ; et on pourrait faire remarquer à cet égard que l'Absolu ne consent jamais à devenir relatif d'une

1. Et la lune est le cerveau, qui s'identifie macrocosmiquement - si le soleil est l'Être - au reflet central du Principe dans la manifestation, reflet susceptible d'« augmentation » et de « diminution » en fonction de sa contingence et partant des contingences cycliques. Ces correspondances sont d'une telle complexité - un même élément pouvant assumer des significations diverses - que nous ne pouvons les signaler qu'en passant. Bornons-nous à relever encore que le soleil représente lui aussi, et forcément, l'Esprit divin manifesté, et que c'est à ce titre qu'il doit « diminuer » en se couchant et « augmenter » en se levant ; il donne lumière et chaleur parce qu'il est le Principe, et il se couche parce qu'il n'en est que la manifestation. La lune, dans ce cas, est le reflet périphérique de cette manifestation. Le Christ est le soleil, et l'Église est la lune ; « il vous est avantageux que je m'en aille », mais « le Fils de l'homme reviendra... »

manière totale et sans interruption.

Dans la chute et ses rebondissements à travers la durée, nous voyons l'élément « absoluité » dévoré finalement par l'élément « contingence » ; il est dans la nature du soleil d'être dévoré par la nuit, comme il est dans la nature de la lumière de « luire dans les ténèbres » et de « ne point être comprise ». De nombreux mythes expriment cette fatalité cosmique, inscrite dans la nature même de ce que nous pouvons appeler le « règne du démiurge ».

Le prototype de la chute n'est autre que le processus de la manifestation universelle lui-même. Qui dit manifestation, projection, « aliénation », sortie, dit aussi régression, réintégration, retour, apocatastase ; l'erreur des matérialistes - quelles que soient les subtilités au moyen desquelles ils entendent dissoudre la notion conventionnelle et déjà « périmée » de la matière - c'est de partir de la matière comme d'une donnée primordiale et stable, alors qu'elle n'est qu'un mouvement, une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens. Notre matière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une protomatière suprasensible et éminemment plastique ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre primordial, ce qu'énonce dans l'Hindouisme le mythe du sacrifice de *Purusha.* Sous l'effet de la qualité segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est brisée et diversifiée ; mais les créatures étaient encore, non des individus qui s'entre-déchirent, mais des états contemplatifs dérivés de modèles angéliques et, à travers eux, de Noms divins, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis les brebis vivaient à côté des lions ; il ne s'agit là que des prototypes « hermaphrodites » - de forme sphérique suprasensorielle - de possibilités divines, issues des qualités de « clémence » et de « rigueur »,

de « beauté » et de « force », de « sagesse » et de « joie ». C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces et celle de l'homme, création semblable à la « cristallisation subite d'une solution chimique sursaturée »[1] ; après la « création d'Ève » - la bipolarisation de l'« androgyne » primordial - eut lieu la « chute », à savoir l'« extériorisation » du couple humain, laquelle entraîna à sa suite - puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était lié et solidaire - l'extériorisation ou « matérialisation » de toutes les autres créatures terrestres, donc leur « cristallisation » en matière sensible, lourde, opaque et mortelle.

Nous ne nous souvenons pas dans quel texte traditionnel nous avons lu que le corps humain, et même le corps vivant tout court, est comme la moitié d'une sphère ; toutes nos facultés et mouvements regardent et tendent vers un centre perdu - que nous sentons comme « devant » nous - mais retrouvé symboliquement, et indirectement, dans l'union sexuelle. Mais le résultat n'est qu'un douloureux renouvellement du drame : une nouvelle entrée de l'esprit dans la matière. Le sexe opposé n'est qu'un symbole : le vrai centre est caché en nous-mêmes, dans le cœur-intellect. La créature reconnaît quelque chose du centre perdu dans son partenaire ; l'amour qui en résulte est comme une ombre lointaine de l'amour de Dieu, et de la béatitude intrinsèque de Dieu ; c'est aussi une ombre de la connaissance qui brûle les formes, et qui unit et délivre.

Tout le processus cosmogonique se retrouve, d'une façon statique, dans l'homme : nous sommes faits de matière, c'est-à-dire de densité sensible et de « solidification », mais

1. Expression qu'employa Guénon en parlant de la réalisation de l'« Identité suprême ». Il est plausible que la déification ressemble - en direction inverse - à son antipode, la création.

au centre de notre être se trouve la réalité suprasensible et transcendante, qui est à la fois infiniment fulgurante et infiniment paisible. Croire que la matière est l'« alpha » par lequel tout a commencé, revient à affirmer que notre corps est le début de notre âme, donc que l'origine de notre ***ego,*** de notre intelligence, de nos pensées est dans nos os, nos muscles, nos organes ; en réalité, si Dieu est l'« oméga », il est nécessairement aussi l'« alpha », sous peine d'absurdité. Le cosmos est « un message de Dieu à Lui-même par Lui-même », comme diraient les Soufis, et Dieu est « le Premier et le Dernier » et non le Dernier seulement. Il y a une sorte d'« émanation », mais celle-ci est strictement discontinue à cause de la transcendance du Principe et de l'incommensurabilité essentielle des degrés de réalité ; l'émanationnisme, au contraire, postule une continuité qui affecterait le Principe en fonction de la manifestation. On a dit que l'univers visible est une explosion et par conséquent une dispersion à partir d'un centre mystérieux ; ce qui est certain, c'est que l'Univers total, qui dans sa majeure partie nous est invisible par principe et non ***de facto*** seulement, décrit un tel mouvement - symboliquement parlant - pour aboutir au point mort de son expansion ; ce point est déterminé, d'abord par la relativité en général et ensuite par la possibilité initiale du cycle dont il s'agit. L'être vivant lui-même ressemble à une explosion cristallisée, si l'on peut dire ; c'est comme si elle s'était cristallisée de frayeur devant Dieu.

S'étant fermé lui-même l'accès du Ciel et ayant répété à plusieurs reprises - et dans des cadres plus restreints - la chute initiale, l'homme a fini par perdre l'intuition de tout

ce qui le dépasse et du même coup, il est devenu inférieur à sa propre nature, car on ne peut être pleinement homme que par Dieu, et la terre n'est belle que par son lien avec le Ciel. Même si l'homme est encore croyant, il oublie de plus en plus ce que veut lareligion au fond : il s'étonne des calamités de ce monde, sans se douter qu'elles peuvent être des grâces puisqu'elles déchirent - comme la mort - le voile de l'illusion terrestre et permettent ainsi de « mourir avant de mourir », donc de vaincre la mort.

Bien des gens s'imaginent que le purgatoire ou l'enfer est pour ceux qui ont tué, volé, menti, forniqué et ainsi de suite, et qu'il suffit de s'être abstenu de ces actions pour mériter le Ciel ; en réalité, l'âme va au feu pour ne pas avoir aimé Dieu, ou pour ne pas l'avoir aimé suffisamment ; on le comprendra si l'on se souvient de la Loi suprême de la Bible : aimer Dieu de toutes nos facultés et de tout notre être. L'absence de cet amour[1] n'est pas forcément le meurtre ou le mensonge ou quelque autre transgression, mais c'est forcément l'indifférence[2] ; et celle-ci est la tare la plus généralement répandue, c'est la marque même de la chute. Il est possible que les indifférents[3] ne soient pas des criminels, mais il est impossible qu'ils soient des saints ; c'est eux qui entrent par la « porte large » et marchent sur la « voie spacieuse », et c'est d'eux que dit l'Apocalypse : « Aussi, parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je te vomirai

1. Il s'agit, non pas exclusivement d'une *bhakti,* d'une voie affective et sacrificielle, mais simplement du fait de préférer Dieu au monde, quel que soit le mode de cette préférence ; « l'amour » de l'Écriture englobe par conséquent aussi les voies sapientielles.

2. C'est avec raison que Fénelon a vu dans l'indifférence la plus grave des maladies de l'âme.

3. Les *ghâfilûn* du Koran.

de ma bouche »[1]. L'indifférence envers la vérité et envers Dieu est voisine de l'orgueil et ne va pas sans hypocrisie ; son apparente douceur est pleine de suffisance et d'arrogance ; dans cet état d'âme, l'individu est content de soi, même s'il s'accuse de défauts mineurs et se montre modeste, ce qui ne l'engage à rien et renforce au contraire son illusion d'être vertueux. C'est le critère d'indifférence qui permet de surprendre l'« homme moyen » comme « en flagrant délit », de saisir le vice le plus sournois et le plus insidieux pour ainsi dire à la gorge et de prouver à chacun sa pauvreté et sa détresse ; c'est cette indifférence qui est en somme le « péché originel », ou qui le manifeste le plus généralement.

L'indifférence est aux antipodes de l'impassibilité spirituelle ou du mépris des vanités, et aussi de l'humilité. La vraie humilité, c'est savoir que nous ne pouvons rien ajouter à Dieu et que, si nous possédions toutes les perfections possibles et que nous eussions accompli les œuvres les plus extraordinaires, notre disparition n'enlèverait rien à l'Éternel.

La plupart des croyants eux-mêmes sont trop indifférents pour sentir concrètement que Dieu est non seulement « au-dessus » de nous, « au Ciel », mais aussi « devant » nous, à la fin du monde ou même simplement à la fin de notre vie ; que nous sommes tramés à travers la vie par une force inéluctable et qu'au bout du parcours, Dieu nous attend ; que le monde sera submergé et ravalé un jour par une irruption inimaginable du miraculeux pur - inimaginable parce que dépassant toutes les expériences et toutes les mesures humaines. L'empirisme humain ne saurait donc en être témoin, pas plus qu'un éphémère ne peut statuer sur l'alternance des saisons ; pour une créature qui serait née à minuit et dont la

1. III, 16.

vie ne durerait qu'un jour, le lever du soleil ne saurait entrer d'une façon quelconque dans la série des sensations habituelles ; l'apparition du disque solaire, qu'aucun phénomène analogue ne laissait prévoir durant la longue nuit, apparaîtrait comme un prodige inouï et apocalyptique. Or c'est ainsi que Dieu viendra. Il n'y aura plus que cette seule venue, cette seule présence, et le monde des expériences en éclatera.

Chez l'homme marqué par la chute, l'action non seulement l'emporte sur la contemplation, mais l'abolit même ; normalement, l'alternative ne devrait pas se poser, la contemplation n'étant dans sa nature propre ni solidaire de l'action ni opposée à celle-ci ; mais l'homme de la chute n'est précisément pas l'homme « normal » au sens absolu. Nous pourrions dire aussi que sous tel rapport, il y a harmonie entre la contemplation et l'action, et que sous tel autre rapport, il y a opposition ; mais celle-ci est alors extrinsèque et tout accidentelle. Il y a harmonie en ce sens que rien ne peut s'opposer par principe à la contemplation - c'est la thèse initiale de la ***Bhagavadgîtâ*** - et il y a opposition en tant que les plans diffèrent : de même qu'il est impossible de contempler à la fois un objet tout proche et le paysage lointain qui est derrière, de même il est impossible - sous ce seul rapport - de contempler et d'agir à la fois[1].

1. C'est ce qu'exprime la tragédie de Hamlet : il y avait là des faits et des actions, et des exigences d'action, mais le héros shakespearien ne semblait voir que les principes ou les idées ; il s'enfonçait dans les choses comme dans un marais ; leur vanité même, ou leur irréalité, l'empêchait d'agir, dissolvait son action ; il avait en face de lui, non tel mal, mais le mal comme tel, et il se brisa contre l'inconsistance, l'absurdité, l'insaisis-

L'homme de la chute est l'homme entraîné par l'action et enfermé en elle, et c'est pour cela qu'il est aussi l'homme du péché ; l'alternative morale vient moins de l'action que de l'exclusivisme de l'action, c'est-à-dire de l'individualisme et de son illusoire « exterritorialité » vis-à-vis de Dieu ; l'action devient en quelque sorte autonome et totalitaire, alors qu'elle devrait s'insérer dans un contexte divin, dans un état d'innocence qui ne saurait séparer l'acte de la contemplation.

L'homme de la chute est à la fois comprimé et écartelé par deux pseudo-absolus : le « moi » pesant et la « chose » dissipante, le sujet et l'objet, ***l'ego*** et le monde. Dès le réveil, le matin, l'homme se souvient qui il est et tout de suite, il pense à telle ou telle chose ; entre ***l'ego*** et l'objet, il y a un lien, qui est le plus communément l'action, d'où un ternaire qui tient en cette phrase : « Je fais ceci » ou, ce qui revient au même : « Je veux ceci ». ***L'ego,*** l'acte et la chose sont pratiquement trois idoles, trois écrans qui cachent l'Absolu ; le sage est celui qui met l'Absolu à la place de ces trois termes : c'est Dieu en lui qui est la Personnalité transcendante et réelle, donc le Principe du « moi »[1] ; l'acte est l'Affirmation de Dieu, au sens le plus large, et l'objet est encore Dieu[2] ; c'est ce que réalise, de la façon la plus directe possi-

sabilité du monde. La contemplation, ou bien éloigne de l'action en faisant disparaître les objets de l'action, ou bien rend l'action parfaite en faisant apparaître Dieu dans l'agent ; or la contemplativité de Hamlet avait démasqué le monde, mais elle ne s'était pas encore fixée en Dieu ; elle était comme suspendue entre deux plans de réalité. En un certain sens, le drame de Hamlet est celui de la *noxprofunda* ; c'est peut-être aussi, en un sens plus extérieur, le drame du contemplatif qui est obligé à l'action, mais qui n'en a pas la vocation ; c'est certainement un drame de la profondeur en face de l'inintelligibilité de la comédie humaine.

1. « Le Christ en moi », comme disait saint Paul.

2. Ceci correspond au ternaire soufique « l'invoquant, l'invocation, l'invoqué » (*dhâkir, dhikr, Madhkûr).*

ble, l'oraison - ou la concentration - quintessentielle, qui englobe, virtuellement ou effectivement, toute la vie et le monde entier ; en un sens plus extérieur et plus général, tout homme doit voir les trois éléments « sujet », « acte » et « objet » en Dieu dans la mesure où il en est capable de par ses dons et de par la grâce.

L'homme de la chute est un être fragmentaire, et il y a là pour lui un danger de déviation ; car qui dit fragmentaire, dit déséquilibré, à rigoureusement parler. En termes hindous, on dira que l'homme primordial, *hamsa,* était encore sans caste ; or le *brâhmana* ne correspond pas exactement au *hamsa,* il n'en est que le fragment supérieur, sans quoi il posséderait par définition la qualification plénière du roi-guerrier, du *kshatriya,* ce qui n'est pas le cas ; mais tout *Avatâra* est forcément *hamsa,* de même que tout « libéré vivant », tout *jîvanmukta.*

Que l'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse. Nous avons souvent parlé de la transcendance « naturellement surnaturelle » de l'Intellect ; or il convient de ne pas perdre de vue que cette transcendance ne peut agir sans entraves qu'à condition d'être encadrée par deux éléments supplémentaires, humain l'un et divin l'autre, à savoir la vertu et la grâce. Par « vertu », nous n'entendons pas les qualités naturelles qui accompagnent forcément un degré élevé d'intellectualité et de contemplativité, mais l'effort conscient et permanent vers la perfection, laquelle est essentiellement effacement, générosité et amour de la vérité ; par « grâce », nous entendons l'aide divine que l'homme doit implorer et sans laquelle il ne peut rien faire, quels que soient ses dons ; car un don ne sert à rien s'il n'est béni par Dieu[1].

1. Dans certaines disciplines, c'est le *guru* qui fait fonction de Dieu, ce qui revient pratiquement au même, eu égard aux données - et aux impondérables - du climat spirituel dont il s'agit.

L'intellect est infaillible en soi, mais le réceptacle humain n'en est pas moins soumis à des contingences qui, sans pouvoir modifier la nature intrinsèque de l'intelligence, peuvent cependant s'opposer à sa pleine actualisation et à la pureté de son rayonnement.

Ceci dit, revenons au problème de l'action. Le processus et le résultat même de la chute se répètent sur une échelle réduite dans tout acte extérieur ou intérieur qui est contraire à l'harmonie universelle, ou à un reflet de cette harmonie, telle une Loi sacrée. L'homme qui a péché, premièrement s'est laissé séduire et deuxièmement n'est plus le même qu'auparavant ; il est comme marqué par le péché, et il l'est forcément, puisque tout acte portera ses fruits ; tout péché est une chute, et par là-même « la chute ». En parlant de « péché », nous entendons distinguer un « péché relatif » ou extrinsèque et un « péché absolu »[1] ou intrinsèque, et ensuite un péché d'intention : est « relatif » le péché qui ne s'oppose qu'à telle morale spécifique - telle la polygamie pour les chrétiens ou le vin pour les musulmans - mais qui, par le fait même de cette opposition, rejoint pratiquement pour les intéressés le « péché absolu », comme le prouvent les sanctions d'outre-tombe, énoncées par les Révélations respectives ; toutefois, certains « péchés relatifs » peuvent devenir légitimes - dans le cadre même de la Loi qui les réprouve - grâce à des circonstances particulières ; c'est le cas du meurtre à la guerre, par exemple. Est « absolu » ou intrinsèque le péché qui est contraire à toutes les morales et exclu dans toutes les circonstances, tel le blasphème, ou le mépris de la vérité ; quant au péché d'intention, il est extérieurement

1. Il va sans dire que cet adjectif, qui est ici synonyme de « mortel », n'a qu'une fonction toute provisoire et indicative quand il intervient dans le cadre même de la contingence.

conforme à telle morale, ou à toutes les morales, mais intérieurement opposé à la Nature divine, telle l'hypocrisie. Nous appelons « péché » un acte qui, premièrement s'oppose à la Nature divine sous une forme ou selon un mode quelconque - nous pensons ici aux Qualités divines et aux vertus intrinsèques qui les reflètent - et deuxièmement engendre en principe des souffrances posthumes ; nous disons « en principe », car en fait, la pénitence et les actes positifs d'une part et la divine Miséricorde d'autre part effacent les péchés, ou peuvent les effacer. Nous appelons « morale » une Législation sacrée en tant qu'elle ordonne tels actes et prohibe tels autres, quelles que soient par ailleurs la profondeur et la subtilité que peuvent avoir les définitions suivant les doctrines ; cette réserve signifie que l'Inde et l'Extrême-Orient ont de la « transgression » et de la « Loi » des conceptions plus nuancées que l'Occident sémite et européen, en ce sens qu'il est largement tenu compte en Orient de la vertu compensatoire de la connaissance, « eau lustrale à nulle pareille », comme disent les hindous, et que le rôle de l'intention va beaucoup plus loin que ne le conçoivent la plupart des Occidentaux, si bien qu'il peut arriver par exemple qu'un *guru* ordonne, provisoirement et en vue de telle opération d'alchimie spirituelle[1], des actes qui, sans nuire à personne, sont contraires à la Loi[2] ; mais une Législation n'en comporte pas moins une morale, et l'homme comme tel est ainsi fait qu'il distingue à tort ou à raison entre un « bien » et un « mal », c'est-à-dire que sa perspective est forcément frag-

1. L'Islam n'ignore pas ce point de vue, témoin l'histoire koranique du sage mystérieux scandalisant son disciple par des actes à intention secrète mais extérieurement illégaux.

2. Ou plus précisément aux « prescriptions », telles qu'elles existent dans l'Hindouisme et, en Occident, dans le Judaïsme surtout ; il ne saurait s'agir d'infractions graves à l'ordre public.

mentaire et analytique. Du reste, quand nous disons que tels actes sont opposés à la « Nature divine », nous le faisons sous réserve que métaphysiquement rien ne peut s'opposer à cette Nature, ce que l'Islam exprime en affirmant que rien ne saurait sortir de la Volonté divine, même pas le péché[1] ; de telles idées rejoignent les perspectives non-sémitiques, lesquelles insistent toujours fortement sur la relativité des phénomènes et sur la variabilité des définitions suivant les aspects.

C'est cette conception essentielle et quasi informelle du péché qui explique l'absence, dans une tradition restée « archaïque » comme le *Shintô* et partant « inarticulée » dans une large mesure, d'une doctrine élaborée du péché ; les règles de pureté sont les supports d'une vertu primordiale synthétique, supérieure aux actions et censée leur conférer une qualité spirituelle ; alors que les morales sémitiques partent de l'action - en dehors de l'ésotérisme tout au moins - et semblent capter ou même définir la vertu à partir de l'action, la morale shintoïque et les morales analogues[2] partent de la vertu intérieure et globale et ne voient pas dans les actes des cristallisations inconditionnelles ; ce n'est qu'a ***posteriori*** et en raison de l'influence « extériorisante » du temps que le besoin d'une morale plus analytique a pu se faire sentir.

Le péché, avons-nous dit, retrace la chute. Mais il n'y a pas que lui qui la retrace dans l'ordre des attitudes et activités humaines ; il y a aussi des facteurs beaucoup plus subtils, en même temps que moins graves, qui interviennent

1. Ceci, le Christianisme l'admet également, par la force des choses, mais en y mettant moins d'insistance.

2. On pourrait se demander s'il s'agit là encore de « morale » au sens propre, mais c'est là une question de terminologie qui importe peu pour nous, dès lors que nous avons précisé les modes.

dans la vie bien réglée, et qui sont en connexion avec ce que les Arabes appellent la *barakah* ; ces facteurs assument peut-être de l'importance dans la mesure où le but spirituel est plus élevé. Il s'agit, sur les plans les plus divers, du choix des choses ou des situations, de l'intuition de la qualité spirituelle des formes, des gestes, des actes moralement indifférents ; c'est là un domaine qui se trouve en rapport avec le symbolisme, avec l'esthétique, avec le sens des matières, des proportions, des mouvements, bref avec tout ce qui, dans un art sacré, une liturgie, un protocole, a de la signification et de l'importance. À un certain point de vue, cela paraît négligeable, mais cela ne l'est plus du tout quand on songe au « maniement des influences spirituelles » - si cette expression est permise - et qu'on se rend compte qu'il est des formes qui attirent les présences angéliques tandis qu'il en est d'autres qui les repoussent ; dans le même ordre d'idées, nous dirons qu'il y a, à côté des obligations, une sorte de politesse à l'égard du Ciel. Les choses ont leurs rapports cosmiques et leurs parfums, et il faut que toute chose garde comme un souvenir du Paradis ; il faut vivre selon les formes et les rythmes de l'innocence primordiale et non selon ceux de la chute. Agir selon la *barakah,* c'est agir en conformité d'une sorte d'« esthétique divine » : c'est une application extérieure du « discernement des esprits » ou de la « science des humeurs » *(ilm el-khawâtir* en arabe), aussi d'une géométrie et d'une musique à la fois sacrées et universelles. Tout a un sens et tout indique quelque chose ; le sentir et s'y conformer évite bien des erreurs que le seul raisonnement ne saurait prévenir. Sans cette science de la *barakah,* l'art sacré, qui encadre et pénètre toute l'existence humaine dans les civilisations traditionnelles et qui constitue même tout ce qu'on entend de nos jours par « culture », du

moins en parlant des traditions - sans cette science des « bénédictions », disons-nous, l'art sacré et toutes les formes de la civilité resteraient inintelligibles et n'auraient aucun sens ni aucune valeur.

Ce qui importe pour l'homme virtuellement libéré de la chute, c'est de rester dans la sainte enfance. D'une certaine manière, Adam et Ève étaient « enfants » avant la chute et ne sont devenus « adultes » que par elle et après elle ; l'âge adulte reflète en effet le règne de la chute ; la vieillesse, dans laquelle les passions se sont tues, rapproche de nouveau de l'enfance et du Paradis, dans les conditions spirituelles normales tout au moins. Il faut combiner l'innocence et la confiance des tout petits avec le détachement et la résignation des tout vieux ; les deux âges se rencontrent dans la contemplativité, puis dans la proximité de Dieu : l'enfance est « encore » proche de Lui, et la vieillesse l'est « déjà ». L'enfant peut trouver son bonheur dans une fleur, et de même le vieillard ; les extrêmes se touchent, et le cercle spiroïdal se referme dans la Miséricorde.

DIALOGUE ENTRE HELLÉNISTES ET CHRÉTIENS

Comme la plupart des polémiques intertraditionnelles, celle qui opposa l'Hellénisme et le Christianisme fut, dans une large mesure, un faux dialogue. Du fait que chacun avait raison sur un certain plan - ou dans une « dimension spirituelle » particulière -, il résulta que chacun sortit vainqueur à sa manière : le Christianisme en s'imposant à tout l'Occident, et l'Hellénisme en survivant au sein même du Christianisme et en donnant à l'intellectualité de celui-ci une empreinte ineffaçable.

Les malentendus n'en furent pas moins profonds, et il est aisé de le comprendre si l'on tient compte des divergences de perspective. Pour les hellénistes le Principe divin est à la fois un et multiple ; les dieux personnifient les qualités et fonctions divines en même temps que les prolongements angéliques de ces qualités ou fonctions ; l'idée d'immanence l'emporte sur celle de transcendance, du moins dans l'exotérisme. L'univers est un ordre pour ainsi dire architectural qui se déploie à partir du Principe suprême à travers des intermédiaires - ou des hiérarchies d'intermédiaires - jusqu'aux créatures terrestres ; tous les principes cosmiques et leurs rayons sont divins, ou semi-divins, ce qui revient à dire qu'ils sont envisagés sous le rapport de leur divinité essentielle et

fonctionnelle. Si Dieu nous donne vie, chaleur et lumière, il le fait à travers Hélios ou en tant que celui-ci ; le soleil est comme la main de Dieu, il est donc divin ; et comme il l'est en principe, pourquoi ne le serait-il pas dans sa manifestation sensible ? Cette façon de voir se fonde sur la continuité essentielle entre la Cause et l'effet, non sur la discontinuité ou accidentalité existentielle ; le monde étant la manifestation nécessaire - et strictement ordonnée - de la Divinité, il est étemel comme celui-ci ; c'est, pour Dieu, une manière de se déployer « en dehors de lui-même » ; cette éternité ne signifie pas que le monde ne puisse subir des éclipses, mais s'il en subit fatalement - comme l'enseignent toutes les mythologies -, c'est pour resurgir selon un rythme étemel ; il ne peut donc pas ne pas être. L'absoluité même de l'Absolu exige la relativité ; *Mâyâ* est « sans origine », disent les védantins. Il n'y a pas de « création gratuite » et *ex nihilo* ; il y a manifestation nécessaire *ex divino,* et cette manifestation est libre dans le cadre de sa nécessité, et nécessaire dans le cadre de sa liberté. Le monde est divin par son caractère de manifestation divine, ou par le prodige métaphysique de son existence.

Il n'y a pas lieu de décrire ici, par souci de symétrie, la perspective chrétienne, qui est celle du monothéisme sémitique et qui de ce fait est connue de tous ; il nous paraît par contre indispensable de préciser, avant d'aller plus loin, que le concept hellénistique de la « divinité du monde » n'a rien à voir avec l'erreur panthéiste, car la manifestation cosmique de Dieu n'enlève rien à l'absolue transcendance qu'a le Principe en soi et ne s'oppose nullement à ce que le concept sémitique et chrétien d'une *creatio ex nihilo* a de métaphysiquement plausible. Croire que le monde est une « partie » de Dieu et que celui-ci s'épanouit lui-même, par son aséité

ou son essence même, dans les formes du monde, serait une conception proprement « païenne » - nous ne doutons d'ailleurs pas qu'elle ait existé, çà et là, même chez les anciens -, et pour lui échapper, il faut avoir une connaissance qui soit intrinsèquement ce que serait, sur le plan des idées, une combinaison entre la cosmosophie hellénistique et la théologie judéo-chrétienne, ces deux perspectives faisant réciproquement fonction de pierre de touche à l'égard de la vérité totale. Métaphysiquement parlant, le « création-nisme » sémitique et monothéiste, dès qu'il se pose en vérité exclusive et absolue, est presque aussi faux que le pan-théisme ; nous disons « métaphysiquement » parce qu'il s'agit de la connaissance totale et non de la seule opportunité du salut, et nous disons « presque » parce qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la transcendance de Dieu au détriment de l'intelligibilité métaphysique du monde, est moins erro-née qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la nature divine du monde au détriment de l'intelligibilité de Dieu.

Si les polémistes chrétiens n'ont pas compris que la position des sages grecs ne faisait que compléter ésotérique-ment la notion biblique de la création, les polémistes grecs n'ont pas compris davantage la compatibilité entre les deux façons de voir ; il est vrai qu'une incompréhension en appelle parfois une autre, car il est difficile de pénétrer l'intention profonde d'un concept étranger quand elle reste implicite et que, par surcroît, ce concept est présenté comme devant remplacer des vérités peut-être partielles, mais en tout cas évidentes pour ceux qui les acceptent traditionnellement. Une vérité partielle peut être insuffisante à tel ou tel point de vue, elle n'en est pas moins une vérité.

Pour bien comprendre le sens de ce dialogue qui à certains égards ne fut que la confrontation de deux monologues, il faut tenir compte de ceci : pour les chrétiens, il n'y avait pas de connaissance possible sans amour, c'est-à-dire que pour eux la gnose n'était valable qu'à condition de s'insérer dans une expérience unitive ; en dehors de la réalité spirituelle vécue, la connaissance intellectuelle de l'Univers n' avait pour eux aucun sens ; mais en définitive, les chrétiens durent reconnaître les droits de la connaissance théorique, donc conceptuelle et anticipée, ce qu'ils firent en empruntant aux Grecs des éléments de cette science, non sans maudire parfois l'Hellénisme comme tel, avec autant d'ingratitude que d'inconséquence. Si nous pouvons nous permettre une formulation simple et quelque peu sommaire, nous dirons que pour les Grecs, la vérité est ce qui est conforme à la nature des choses ; pour les chrétiens, la vérité est ce qui mène à Dieu. Or cette attitude chrétienne, dans ce qu'elle avait d'exclusif, devait apparaître aux Grecs comme une « folie » ; aux yeux des chrétiens, l'attitude des Grecs consistait à voir dans la pensée une fin en soi, en dehors de tout rapport personnel avec Dieu ; c'était par conséquent une « sagesse selon la chair » puisqu'elle ne régénérait pas à elle seule la volonté déchue et impuissante et qu'au contraire elle éloignait, par sa suffisance, de la soif de Dieu et du salut. Pour les Grecs, les choses sont ce qu'elles sont, quel que soit le parti que nous en tirions ; pour les chrétiens - schématiquement parlant et *a priori* -, seul notre rapport avec Dieu n'a de sens. On pouvait reprocher aux chrétiens une façon de voir trop volontariste et trop intéressée, et aux Grecs, d'une part une pensée trop enjouée et d'autre part un perfectionnisme trop rationnel et trop humain ; ce fut, à certains égards, la dispute entre un chant d'amour et un théorème de

mathématique. Nous pourrions peut-être dire aussi que les hellénistes avaient raison plutôt en principe, et les chrétiens, plutôt en fait, du moins sous un certain rapport qu'on devinera sans peine.

Les gnostiques chrétiens, eux, admettaient forcément les anticipations doctrinales des mystères divins, mais à condition - on ne saurait trop y insister - qu'elles se trouvent en connexion quasi organique avec l'expérience spirituelle de la gnose-amour ; connaître Dieu, c'est l'aimer, ou plutôt, puisque le point de départ scripturaire est l'amour : aimer Dieu parfaitement, c'est le connaître. Connaître, c'était bien ***a priori*** concevoir des vérités surnaturelles, mais en faisant participer tout notre être à cette compréhension ; c'était donc aimer la divine quintessence de toute gnose, cette quintessence qui est « amour » parce qu'elle est à la fois union et béatitude. L'école d'Alexandrie était *tout* aussi chrétienne que celle d'Antioche, en ce sens qu'elle voyait dans l'acceptation du Christ, la condition *sine qua non* du salut ; ses bases étaient parfaitement pauliniennes. Pour saint Paul, la gnose conceptuelle et exprimable est « chose partielle » *(exparte),* et elle prend fin quand viendra « ce qui est parfait »[1], c'est-à-dire la totalité de gnose qui, par le fait même de sa totalité, est l'« amour » (*caritas*, *agapë),* le prototype divin de la gnose humaine ; pour l'homme il y a une distinction - ou un complémentarisme - entre l'amour et la connaissance, tandis que chez Dieu cette polarité est dépassée et unifiée. Dans la perspective chrétienne, on appellera « amour » ce degré suprême, mais dans une autre perspective - la védantine notamment - on pourra tout aussi bien l'appeler « connaissance » et affirmer, non que la connaissance trouve sa totalisation ou son exaltation dans l'amour, mais au contrai-

1. I Cor. XIII, 8.

re que l’amour (*bhakti*), chose individuelle, trouve sa sublimation dans la connaissance pure (*jnâna*), chose universelle ; cette seconde façon de s’exprimer est directement conforme à la perspective sapientielle.

La protestation chrétienne se justifie sans contredit en tant qu’elle vise le côté « humaniste » de l’Hellénisme « classique » et l’inefficacité mystique de la philosophie comme telle ; par contre, il n’est nullement logique de reprocher aux Grecs une divinisation du cosmos - sous prétexte qu’il ne peut y avoir d’« entrée » de Dieu dans le monde - tout en admettant que le Christ, et lui seul, opère une telle entrée ; en effet, si le Christ peut l’opérer, c’est précisément parce qu’elle est possible et parce qu’elle est réalisée *a priori* par le cosmos lui-même ; le prodige « avatârique » du Christ retrace, ou humanise, le prodige cosmique de la création ou de F« émanation ».

Pour les platoniciens - au sens le plus large - le retour à Dieu est donné par le fait de l’existence : notre être lui-même offre la voie du retour, car cet être est de nature divine, sans quoi il ne serait rien ; il faut donc retourner, à travers les couches de notre réalité ontologique, jusqu’à la Substance pure, qui est une ; c’est ainsi que nous devenons parfaitement « nous-mêmes ». L’homme réalise ce qu’il connaît : la pleine compréhension - en fonction de l’Absolu - de la relativité dissout celle-ci et ramène à l’Absolu. Ici encore, il n’y a aucun antagonisme irréductible entre Grecs et chrétiens : si l’intervention du Christ peut s’imposer, c’est, non parce que la délivrance ne consisterait pas à retourner, à travers les couches de notre propre être, à notre véritable

Soi, mais parce que la fonction du Christ est de rendre un tel retour possible. Elle le rend possible sur deux plans, existentiel et exotérique l'un et intellectuel et ésotérique l'autre ; le second plan étant caché dans le premier, celui-ci seul apparaît au grand jour, et c'est pour cela que pour le commun des mortels la perspective chrétienne n'est qu'existentielle et séparative, non intellectuelle et unitive. De là un autre malentendu entre chrétiens et platoniciens : tandis que ceux-ci proposent la libération par la Connaissance parce que l'homme est une intelligence[1], ceux-là envisagent dans leur doctrine générale un salut par la Grâce parce que l'homme est une existence - comme telle séparée de Dieu - et une volonté déchue et impuissante. Encore une fois, on peut reprocher aux Grecs de ne disposer que d'une voie en fait inaccessible à la majorité et de donner l'impression que c' est la philosophie qui sauve, comme on peut reprocher aux chrétiens d'ignorer la libération par la Connaissance et de prêter un caractère absolu à notre seule réalité existentielle et volitive et aussi aux moyens qui concernent cet aspect, ou de ne prendre en considération que notre relativité existentielle et non notre « absoluité intellectuelle » ; le reproche fait aux Grecs ne saurait cependant concerner les sages, pas plus que le reproche fait aux chrétiens ne peut atteindre leur gnose, ni leur sainteté d'une manière générale.

La possibilité de notre retour à Dieu - et il y a là divers degrés - est universelle et intemporelle, elle est inscrite dans

1. L'Islam, conformément à son caractère « paraclétique », reflète cette perspective - qui est d'ailleurs celle du *Vedânta* et de toute autre forme de gnose - en mode sémitique et religieux, et la réalise d'autant plus aisément dans son ésotérisme ; comme l'helléniste, le musulman demande avant tout : « Que dois-je connaître ou admettre, étant donné que j'ai une intelligence capable d'objectivité et de totalité ? » et *non* pas *a priori* : « Que dois-je vouloir, puisque j'ai une volonté libre, mais déchue ? »

la nature même de notre existence et de notre intelligence ; notre impuissance ne peut être qu'accidentelle, non essentielle. Ce qui est principiellement indispensable, c'est une intervention du Logos, mais non dans tous les cas l'intervention de telle manifestation du Logos, à moins que nous ne lui appartenions en raison de notre situation et que, de ce fait, elle nous choisisse ; dès qu'elle nous choisit, elle fait pour nous fonction d'Absolu, et elle « est » alors l'Absolu. Nous pourrions même dire que le caractère impératif que revêt le Christ pour les chrétiens - ou pour les hommes providentiellement destinés au Christianisme - retrace le caractère impératif que possède le Logos dans toute voie spirituelle, d'Occident ou d'Orient.

Il faut réagir contre le préjugé évolutionniste qui veut que la pensée des Grecs soit « parvenue » à tel niveau ou à tel résultat, c'est-à-dire que le ternaire Socrate-Platon-Aristote serait le sommet d'une pensée toute « naturelle », sommet atteint après de longues périodes d'efforts et de tâtonnements ; c'est l'inverse qui est vrai, en ce sens que le dit ternaire ne fait que cristalliser assez imparfaitement une sagesse primordiale et en soi intemporelle, d'origine aryenne d'ailleurs et typologiquement voisine des ésotérismes celtique, germanique, mazdéen et brahmanique. Il y a, dans la rationalité aristotélicienne et même dans la dialectique socratique, une sorte d'« humanisme » plus ou moins apparenté au naturalisme artistique et à la curiosité scientifique, donc à l'empirisme ; mais cette dialectique déjà trop contingente
- n'oublions cependant pas que les dialogues socratiques relèvent de la « pédagogie » spirituelle et ont quelque chose

de provisoire - cette dialectique, disons-nous, ne doit pas nous amener à attribuer un caractère « naturel » à des intellections qui sont « surnaturelles » par définition même, ou « naturellement surnaturelles ». En somme, Platon a exprimé en un langage déjà profane des vérités sacrées - langage profane parce que plus rationnel et discursif qu'intuitif et symboliste, ou parce que suivant dans une trop large mesure les contingences et humeurs du miroir mental -, tandis qu'Aristote a placé la vérité même, et non seulement l'expression, sur un plan profane et « humaniste » ; l'originalité de l'aristotélisme est sans doute de donner à la vérité un maximum de bases rationnelles, ce qui ne va pas sans l'amoindrir et ce qui n'a de sens qu'en présence d'une régression de l'intuition intellectuelle ; c'est une « épée à double tranchant », précisément parce que la vérité semble être désormais à la merci des syllogismes. La question de savoir si c'est là une trahison ou une réadaptation providentielle nous importe peu, et on pourrait sans doute y répondre dans un sens comme dans l'autre[1] ; ce qui est certain, c'est

1. Pythagore, c'est encore l'Orient aryen ; Socrate-Platon n'est plus tout à fait cet Orient - en réalité ni « oriental » ni « occidental », cette distinction n'ayant pas de sens pour l'Europe archaïque -, mais il n'est pas encore tout à fait l'Occident, tandis qu'avec Aristote l'Europe commence à devenir spécifiquement « occidentale » au sens courant et culturel du terme. L'Orient - ou un certain Orient - fait irruption avec le Christianisme, mais l'Occident aristotélicien et césaréen finit par l'emporter, pour échapper en fin de compte et à Aristote et à César, mais par le bas. Faisons remarquer à cette occasion que toutes les tentatives théologiques modernes de « dépasser » l'aristotélisme ne peuvent que tendre vers le bas, étant donné la fausseté de leurs motifs implicites ou explicites ; ce qu'on recherche au fond, c'est une capitulation élégante devant le scientisme évolutionniste, devant la machine, le socialisme activiste et démagogique, le psychologisme destructeur, l'art abstrait et le surréalisme, bref le modernisme sous toutes ses formes - ce modernisme qui est de moins en moins un « humanisme » puisqu'il se déshumanise, ou cet individualisme qui est de plus en plus infra-individuel. Les modernes, qui ne sont ni des pythagoriciens ni des védantins, sont assurément les derniers à pouvoir se plaindre d'Aristote.

que l’aristotélisme, par ses contenus essentiels, est encore beaucoup trop vrai pour être compris et apprécié par les protagonistes de la pensée « dynamique » et relativiste, ou « existentialiste », de notre époque. Cette pensée mi-plébéienne, mi-démoniaque se trouve dès ses prémisses en contradiction avec elle-même, puisque, dire que tout est relatif ou « dynamique », donc « en mouvement », c’est dire qu’il n’existe aucun point de vue qui permette de le constater ; Aristote avait du reste parfaitement prévu ce contresens.

Les modernes ont reproché aux philosophes antésocratiques - comme d’ailleurs à tous les sages de l’Orient - de chercher à se faire une image de l’Univers sans se demander si nos facultés de connaissance sont à la hauteur d’une telle entreprise ; reproche parfaitement vain, car le fait même que nous pouvons poser cette question prouve que notre intelligence est en principe capable de l’adéquation dont il s’agit ; ce ne sont pas les « dogmatistes » qui sont naïfs, mais les sceptiques qui ne se doutent pas le moins du monde de ce qu’implique en réalité le « dogmatisme » qu’ils combattent. De nos jours, certains vont jusqu’à prétendre que le but de la philosophie ne peut être que la recherche d’un « type de rationalité » convenant à la compréhension de la « réalité humaine » ; c’est la même erreur, mais en plus grossier et plus bas, et aussi en plus insolent ; comment ne voit-on pas que l’idée même d’inventer une intelligence capable de résoudre tels problèmes, premièrement prouve que cette intelligence existe déjà - car elle seule peut concevoir une telle idée -, et deuxièmement montre que le but qu’on se propose est d’une insondable absurdité ? Mais notre intention n’est pas de nous étendre sur ce sujet ; nous tenons simplement à relever le parallélisme entre la sagesse

antésocratique - ou plus précisément ionienne - et des doctrines orientales telles que le *Vaishêshika* et le *Sânkhya,* et à souligner, d'une part, que dans toutes ces antiques visions de l'Univers, le postulat implicite est l'innéité de la nature des choses dans l'intellect[1] et non une supposition ou autre opération logique, et d'autre part, que cette notion d'innéité fournit la définition même de ce que les sceptiques et les empiristes croient devoir qualifier dédaigneusement de « dogmatisme » ; ils montrent par là qu'ils ignorent, non seulement la nature de l'intellection, mais aussi celle des dogmes au sens propre du mot. Ce que nous aimons chez les platoniciens, ce n'est pas la « pensée », bien entendu, c'est le contenu de celle-ci, qu'on l'appelle « dogmatique » ou autrement.

Les Sophistes inaugurent l'ère du rationalisme individualiste et à prétention illimitée ; ils ouvrent ainsi la porte à tous les totalitarismes arbitraires. Il est vrai que la philosophie profane commence aussi avec Aristote, mais en un sens assez différent puisque la rationalité du Stagyrite tend vers le haut, et non vers le bas comme celle de Protagoras et de ses pareils ; autrement dit, si l'individualisme dissolvant provient des Sophistes - sans oublier des esprits apparentés tels que Démocrite et Épicure -, Aristote ouvre au contraire l'ère du rationalisme encore ancré dans la certitude métaphysique, mais néanmoins fragile et ambigu par son principe même, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus d'une fois.

1. Dans la terminologie des anciens cosmologues, il faut faire la part du symbolisme : quand Thalès voit dans l'« eau » l'origine de toutes choses, c'est selon toute vraisemblance de la Substance universelle - la *Prakriti* des hindous - qu'il s'agit et non de l'élément sensible ; de même pour l'« air » d'Anaximène de Milet ou de Diogène d'Apollonie, ou pour le « feu » d'Héraclite.

En tout état de cause, si l'on veut comprendre la réaction chrétienne, il faut tenir compte de tous ces aspects de l'esprit grec, en même temps que du caractère biblique, mystique et « réalisateur » du Christianisme. La pensée grecque apparaissait, pour une bonne part, comme une tentative prométhéenne de s'approprier la lumière du Ciel, de brûler témérairement les étapes dans la voie vers la Vérité, mais en même temps elle était largement irrésistible à cause des évidences qu'elle véhiculait ; ceci étant, il ne faut pas perdre de vue qu'en Orient les doctrines sapientielles ne se présentaient jamais comme une « littérature » ouverte à tous, que leur assimilation exigeait au contraire une méthode spirituelle correspondante, ce qui, précisément, n'était plus et ne pouvait plus être le cas chez les Grecs de l'époque classique.

***

Il a été dit et redit que les hellénistes et les Orientaux - les esprits « platoniciens » au sens le plus large - se rendent coupables de refuser « orgueilleusement » le Christ, ou qu'ils tentent d'échapper à leurs « responsabilités » - encore et toujours ! - de créature envers le Créateur en se retranchant en leur propre centre où ils prétendent trouver, dans leur pur être, l'essence des choses et la Réalité divine ; ils diluent ainsi, paraît-il, la qualité de créature et du même coup celle de Créateur dans une sorte d'impersonnalisme panthéiste, ce qui revient à dire qu' ils ruinent le rapport « engageant » entre le Créateur et la créature. En réalité, les « responsabilités » sont relatives comme nous sommes relatifs nous-mêmes dans notre particularité existentielle ; elles ne sauraient être moins relatives - ou « plus absolues » - que le sujet auquel

elles se rapportent. Celui qui, par la grâce du Ciel, parvient à échapper à la tyrannie de ***Vego,*** est par là-même délié des responsabilités que l'égoïté implique ; Dieu se montre comme Personnalité créatrice dans la mesure - ou sous le rapport - où nous sommes « créature » et individu, mais c'est là, précisément, une réciprocité qui est loin d'épuiser toute notre nature ontologique et intellectuelle, c'est-à-dire que cette nature ne se laisse pas définir exhaustivement par les notions de « devoir », de « droit », ou par d'autres enchaînements de ce genre. On a dit que le « refus », de la part des esprits « platoniciens », du don christique, constitue la perversité la plus subtile et la plus luciférienne de l'intelligence ; cet argument, né d'un instinct de conservation mal inspiré, mais compréhensible à son niveau, se laisse aisément retourner contre ceux qui s'en servent, et avec beaucoup plus de pertinence : en effet, si on veut à tout prix nous obliger à constater quelque part de la perversion mentale, nous la verrons chez ceux qui entendent substituer à l'Absolu un Dieu personnel et partant relatif, et aux principes métaphysiques des phénomènes temporels, et cela non pas en fonction d'une foi naïve qui ne demande rien à personne, mais dans le cadre de l'érudition la plus exigeante et de la prétention intellectuelle la plus totalitaire. S'il y a un abus de l'intelligence, il est dans le fait de substituer le relatif à l'Absolu, ou l'accident à la Substance, sous prétexte de mettre le « concret » au-dessus de l'« abstrait »[1] ; il n'est pas dans le refus - au nom des principes transcendants et immuables - d'une relativité présentée comme absoluité.

Le malentendu entre chrétiens et hellénistes se réduit dans une large mesure à une fausse alternative : en effet, le

1. En réalité, c'est un abus de langage de qualifier d'« abstrait » tout ce qui est au-dessus de l'ordre phénoménal.

fait que Dieu réside dans notre « être » le plus profond ~ ou au fond transpersonnel de notre conscience - et que nous pouvons en principe le réaliser à l'aide de l'intellect pur et théomorphe, n'exclut aucunement que cette Divinité immanente et impersonnelle s'affirme également, et simultanément, comme objective et personnelle, et que nous ne puissions rien sans sa grâce, malgré le caractère essentiellement « divin » de l'Intellect auquel nous participons naturellement et sumaturellement.

Il est parfaitement vrai que l'individu humain est une personne concrète et déterminée, et responsable devant un Créateur, un Législateur personnel et omniscient ; mais il est tout aussi vrai - pour dire le moins - que l'homme n'est qu'une modalité pour ainsi dire extérieure et coagulée de la Divinité à la fois impersonnelle et personnelle, et que l'intelligence humaine permet en principe d'en prendre conscience et de réaliser ainsi sa véritable identité. En un sens, c'est évidemment l'individualité déchue et pécheresse qui est « nous-mêmes » ; en un autre sens, c'est le Soi transcendant et inaltérable ; les plans sont différents, il n'y a entre eux aucune commune mesure.

Quand le dogmatisme religieux revendique pour tel fait terrestre une portée absolue - et nous ne contestons pas le caractère « relativement absolu » de tel fait -, le platonicien ou l'Oriental fait appel aux certitudes principielles et intemporelles ; en d'autres termes, quand le dogmatiste affirme que « ceci est », le gnostique demande immédiatement : « en vertu de quelle possibilité ? » Pour lui, « tout a déjà été » ; il n'admet le « nouveau » qu'en tant que celui-ci retrace ou manifeste l'« ancien » ou plutôt l'intemporel, l'« idée » increéée ; les messages célestes ont, pratiquement et humainement, une fonction d'absolu, certes, mais ils ne

sont pas pour autant l'Absolu et ne sortent pas, dans leur forme, de la relativité. Il en va de même de l'intellect à la fois « créé » et « increé » : l'élément « increé » le pénètre comme la lumière pénètre l'air ou l'éther ; cet élément n'est pas la lumière, mais il la véhicule, et on ne peut pratiquement les dissocier.

Il y a deux sources de certitude, à savoir, d'une part l'innéité de l'Absolu dans l'intelligence pure, et d'autre part le phénomène surnaturel de la grâce ; il est trop évident - on ne saurait assez le répéter - que ces deux sources peuvent, et par conséquent doivent, se combiner dans une certaine mesure, mais en fait, les exotéristes ont intérêt à les opposer, ce qu'ils font en déniant à l'intelligence son essence surnaturelle et en niant l'innéité de l'Absolu, et aussi en déniant la grâce à ceux qui pensent autrement qu'eux. L'opposition irréductible entre l'intellection et la grâce est des plus artificielles, car l'intellection est elle aussi une grâce, mais c'est une grâce statique et innée ; nous ne voyons pas pourquoi ce genre de grâce ne serait pas une possibilité et ne se manifesterait jamais, du moment que, par sa nature même, il ne peut pas ne pas être. Si l'on objecte qu'il ne s'agit pas là de « grâce » mais d'autre chose, nous répondrons que dans ce cas la grâce n'est pas nécessaire, car de deux choses l'une : ou bien la grâce est indispensable, et alors l'intellection est une grâce, ou bien l'intellection n'est pas une grâce et alors la grâce n'est pas indispensable.

Si les théologiens admettent, avec l'Écriture, qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur le Christ « si ce n'est par le Saint-Esprit », ils doivent admettre également qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur Dieu sans l'intervention de l'Esprit saint ; les vérités de la sagesse grecque, comme les vérités métaphysiques de tous les peuples, ne

sauraient donc être privées de caractère « surnaturel » et en principe salvifique.

À un certain point de vue, l'argument chrétien est l'historicité du Christ-Sauveur, tandis que l'argument platonicien ou « aryen » est la nature des choses ou l'immuable ; si, symboliquement parlant, tous les hommes risquent de se noyer par suite de la chute d'Adam, le chrétien se sauvera en saisissant la perche que lui tend le Christ et que nul autre ne peut lui tendre, tandis que le platonicien se sauve en nageant, sans qu'aucun des deux procédés ne puisse infirmer ou annuler l'efficacité de l'autre. D'une part, il est certainement des hommes qui ne savent pas nager ou qui sont empêchés de le faire, et d'autre part, la natation est incontestablement dans les possibilités de l'homme ; le tout est de savoir ce qui compte en fait, suivant les situations individuelles et collectives[1]. Nous avons vu que l'Hellénisme, comme toutes les doctrines directement ou indirectement sapientielles, se fonde sur l'axiome de l'homme-intelligence plutôt que sur celui de l'homme-volonté, et c'est là une des raisons pour lesquelles il devait apparaître comme chose inopérante aux yeux de la majorité des chrétiens ; nous disons « de la majorité » parce que les gnostiques chrétiens ne pouvaient faire ce reproche aux pythagoriciens-platoniciens ; les gnostiques ne pouvaient pas ne pas admettre la primauté de l'intellect, et de ce fait, l'idée du rachat divin impliquait pour eux tout autre chose et bien davantage qu'une mystique de l'histoire et un dogmatisme sacramentel. Il faut répéter une fois de plus - et d'autres l'ont dit avant nous et mieux que nous - que les faits sacrés sont vrais parce qu'ils retracent

1. En d'autres termes : si les uns ne peuvent nier logiquement qu'il est des hommes qui se sauvent en nageant, les autres ne peuvent pas nier davantage qu'il est des hommes qui ne se sauvent que parce qu'on leur tend une perche.

sur leur plan la nature des choses, et non inversement ; la nature des choses n’est pas réelle ou normative parce qu’elle évoque tels faits sacrés. Les principes, essentiellement accessibles à l’intelligence pure - sans quoi l’homme ne serait pas l’homme, et c’est presque un blasphème de nier que l’intelligence humaine possède par rapport à l’intelligence animale un côté surnaturel -, les principes universels confirment les faits sacrés qui, eux, les reflètent et en tirent leur efficacité ; ce n’est pas l’histoire, quels que soient ses contenus, qui confirme les principes. Ce rapport, les bouddhistes l’expriment en disant que la vérité spirituelle se situe au-delà de la distinction entre l’objectivité et la subjectivité, qu’elle tire son évidence des profondeurs de l’Être même, ou de l’innéité de la Vérité dans tout ce qui est.

Pour les perspectives sapientielles, le rachat divin est toujours là ; il préexiste et il est le modèle céleste de toute alchimie terrestre, si bien que c’est toujours grâce à ce rachat éternel - quel qu’en soit le véhicule sur terre - que l’homme est libéré du poids de ses errements et même *Deo volente,* de celui de son existence séparative ; si « Mes paroles ne passeront pas », c’est qu’elles ont toujours été. Le Christ des gnostiques est celui qui est « avant qu’ Abraham fût » et dont dérivent toutes les antiques sagesses ; cette conscience, loin d’amoindrir la participation aux trésors de la Rédemption historique, confère à ceux-ci une portée qui touche aux racines même de l’Existence.

CHAMANISME PEAU-ROUGE

Par « Chamanisme » nous entendons les traditions d'origine « préhistorique » propres aux peuples mongoloïdes, y compris les Indiens d'Amérique[1] ; en Asie, nous rencontrons ce Chamanisme proprement dit, non seulement en Sibérie, mais aussi au Tibet - sous la forme du *Bôn-Po* -, en Mongolie, en Mandchourie et en Corée ; la tradition chinoise prébouddhique, avec ses branches confucianiste et taoïste, se rattache également à cette famille traditionnelle, et de même pour le Japon, où le Chamanisme a donné lieu à cette tradition particulière qu'est le *Shintô.* Toutes ces doctrines se caractérisent par l'opposition complémentaire de la Terre et du Ciel et par le culte de la Nature, envisagée celle-ci sous le rapport de sa causalité essentielle et non de son accidence existentielle ; elles se caractérisent également par une certaine parcimonie de l'eschatologie - très apparente même dans le Confucianisme - et surtout par la fonction cen-

1. Exceptés les Mexicains et les Péruviens, qui représentent des filiations traditionnelles plus tardives - « atlantéennes », suivant une certaine terminologie - et qui, de ce fait, ne relèvent plus de l'aire de l'« Oiseau-Tonnerre ». - Au lieu de désigner les Indiens par le terme plutôt barbare d'« amérindien », comme le font quelques ethnographes, on ferait mieux, nous semble-t-il, de créer un mot moins irrégulier, tel qu'« américoïde » ou « rubérindien » (du latin *ruber,* « rouge ») ou tout simplement « rubérien », à moins d'admettre qu'un néologisme ne soit pas indispensable.

traie du chamane, assumée en Chine par les *Taotse* et au Tibet par les lamas devins et exorcistes[2]. Si nous mentionnons ici la Chine et le Japon, c'est, non pour englober leurs traditions autochtones purement et simplement dans le Chamanisme sibérien, mais pour les situer par rapport à la tradition primitive de la race jaune, tradition dont le Chamanisme est le prolongement le plus direct et aussi, il faut bien le dire, le plus inégal et le plus ambigu.

Cette dernière remarque revient à poser la question de savoir ce que valent spirituellement les formes sibériennes et américaines du Chamanisme ; l'impression générale est qu'il y a là les niveaux les plus divers, mais ce qui est certain, c'est que chez les Peaux-Rouges - car c'est d'eux que nous parlerons ici - il s'est maintenu quelque chose de primordial et de pur, malgré toutes les obscurations qui ont pu s'y superposer dans telles tribus et dans un passé peut-être relativement récent.

Les documents témoignant de l'allure spirituelle des Peaux-Rouges sont nombreux. Un Blanc qui a été enlevé dans sa prime enfance par les Indiens et qui a vécu - au début du XIX[e] siècle - jusqu' à sa vingtième année parmi des tribus qui n'avaient jamais été effleurées par un missionnaire (Kickapoo, Kansas, Omaha, Osage), dit qu'« il est certain qu'ils reconnaissent - du moins ceux que je connais - un Être suprême, tout-puissant et intelligent, ou Donneur de Vie, qui a créé toutes choses et les gouverne toutes. Ils croient en général qu'après avoir formé les terrains de chasse et les avoir remplis de gibier, il créa le premier homme et la

1. À ne pas confondre avec les *Tao-shi,* qui sont des moines contemplatifs.

2. La démarcation entre le *Bôn-Po* et le Lamaïsme n'est pas toujours nette, chacune des deux traditions ayant influé sur l'autre.

première femme rouges, qui étaient de très grande taille et vécurent fort longtemps ; qu'il tenait souvent des conseils avec eux et fumait avec eux en leur donnant des lois qu'ils devaient observer, et qu'il leur enseignait comment faire la chasse et comment planter du maïs ; mais que par suite de leur désobéissance, il s'éloigna d'eux et les abandonna aux vexations du Mauvais Esprit, qui depuis lors a été la cause de toute leur déchéance et de tous leurs malheurs. Ils croient que le Grand Esprit a un caractère trop sublime pour être l'auteur direct du mal, et qu'il continue d'envoyer à ses enfants rouges - malgré leurs offenses - toutes les bénédictions dont ils jouissent ; en réponse à cette paternelle sollicitude, ils sont réellement filiaux et sincères dans leurs dévotions et prient pour ce dont ils ont besoin, et remercient pour ce qu'ils ont reçu. - Dans toutes les tribus que j'ai visitées, j'ai rencontré la croyance en une vie future avec des récompenses et des punitions... Cette conviction de devoir des comptes au Grand Esprit fait que les Indiens sont généralement scrupuleux et fervents dans leurs croyances et observances traditionnelles, et c'est un fait digne de remarque que l'on ne rencontre chez eux ni froideur ou indifférence, ni hypocrisie à l'égard des choses sacrées... »[1].

Un autre témoignage, provenant celui-ci d'une source chrétienne, est le suivant : « La croyance en un Être suprême est fermement enracinée dans la culture des Chippewa. Cet Être, appelé *Kîchê Manitô* oü Grand Esprit, était très éloigné d'eux. On adressait rarement des prières directes à lui seul, et on ne lui offrait des sacrifices qu'à la fête des initiés *Midewiwin.* Mes informateurs parlaient de lui sur un ton de soumission et d'extrême révérence. « Il a placé toute chose

1. John D. Hunter : *Manners and Customs of Indian Tribes* (réédition : Minneapolis, 1957).

sur terreet prend soin de tout », ajouta un vieillard, l'homme-médecine le plus puissant de la Réserve Lac Courte Oreille. Une vieille femme de la Réserve affirma qu'en priant, les anciens Indiens s'adressaient d'abord à *Kîchê Manitô* et ensuite « aux autres grands esprits, les *kitchî manitô*, lesquels habitent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres, et en toute chose. » Un vieux chamane Vermilion était certain que « tous les Indiens dans ce pays connaissaient Dieu longtemps avant l'arrivée des Blancs ; mais ils ne lui demandaient pas des choses particulières comme ils le font depuis qu'ils sont chrétiens. Ils attendaient des faveurs de leurs protecteurs particuliers. » Les divinités moins puissantes que *Kîchê Manitô* étaient celles qui habitaient la nature et les esprits gardiens... La croyance des Chippewas à la vie après la mort est rendue évidente par leurs coutumes de sépulture et de deuil, mais il y a chez eux une tradition selon laquelle les esprits vont après la mort vers l'Ouest, « vers l'endroit où le soleil se couche » ou « vers les prairies de campements de la bénédiction et du bonheur éternels »'.

1. Sister M. Inez Hilger : *Chippewa Child Life and its Cultural Background,* Washington 1951. - « La religion était la véritable vie des tribus, elle pénétrait toutes leurs activités et toutes leurs institutions... Le fait le plus surprenant, en ce qui concerne les Indiens d'Amérique du Nord, et dont on s'est rendu compte trop tard, est qu'ils vivaient habituellement dans et par la religion, à un degré comparable à la piété des anciens Israélites sous la théocratie. » (Garrick Mallery : *Picture Writings of the American Indians,* 10. *Annual Report of the Bureau of Ethnography,* 1893) - Un auteur qui vécut soixante ans parmi les Choctaw écrivait : « Je revendique pour l'Indien de l'Amérique du Nord la religion la plus pure et les conceptions les plus élevées du Grand Créateur... » (John James : *My Expérience with Indians,* 1925) - « Appeler simplement religieux tous ces gens ne donne qu'une faible idée de la profonde attitude de piété et de dévotion qui pénètre toute leur conduite. Leur honnêteté est immaculée, et leur pureté d'intention ainsi que leur observance des rites de leur religion ne souffrent aucune exception et sont extrêmement remarquables. Ils sont certainement plus proches d'une nation de saints que d'une horde de sauvages.» (Washington Irving : *TheAdventures of Captain Bonne-*

Notre point de vue n'étant pas celui de l'évolutionnisme, pour dire le moins, nous ne saurions croire à une origine grossière et pluraliste des religions, et nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'aspect « monothéiste » de la tradition de nos Indiens[1], d'autant que le « polythéisme » pur et simple n'est toujours qu'une dégénérescence, donc un phénomène relativement tardif, et en tout cas beaucoup moins répandu qu'on ne le croit d'ordinaire. Le monothéisme primordial - qui n'a rien de spécifiquement sémitique et qui est plutôt un « pan-monothéisme » sans quoi le polythéisme n'aurait pu en dériver - ce monothéisme subsiste, ou laisse des traces, chez les peuplades les plus diverses, entre autres les Pygmées d'Afrique ; c'est ce que les théologiens appellent la « religion primitive ». Dans les Amériques, les Fuégiens par exemple ne connaissent qu'un seul Dieu qui habite au-delà des étoiles, qui n'a pas de corps et ne dort pas, et dont les étoiles sont les yeux ; il a toujours été et ne mourra jamais ; il a créé le monde et donné aux hommes des règles d'action. Chez les Indiens du Nord - ceux des Plaines et des Forêts - l'Unité divine apparaît sans doute d'une manière moins exclusive, et dans certains cas

ville, 1837) - « *Tirawa* est un Esprit intangible, tout-puissant et bienfaisant. Il pénètre l'Univers et il est le Souverain suprême. De sa volonté dépend tout ce qui arrive. Il peut amener du bien ou du mal ; il peut donner le succès ou l'insuccès. Toute chose est faite avec lui... rien n'est entrepris sans une prière au Père pour de l'aide. » (George Bird Grinnell : *Pawnee Mythology, Journal of American Folklore,* vol. VI) - « Les Pieds-Noirs croient fermement au Surnaturel et au contrôle des affaires humaines par des Puissances bonnes ou mauvaises du monde invisible. Le Grand-Esprit, ou Grand Mystère, ou Bonne Puissance, est partout et en toute chose... » (Walter Me Clintock : *The Old North Trail,* London 1910).

1. En 1770, une femme visionnaire annonça aux Sioux Ogalalla que le Grand Esprit était en colère contre eux ; dans les récits pictographiés *(winter counts)* des Ogalalla, cette année reçut le nom de *Wakan Tanka knashkiyan* (« Grand Esprit en colère ») ; or cela se passa à une époque où ces Sioux ne pouvaient avoir subi l'influence du monothéisme blanc.

elle semble même se voiler, mais il n'y a chez eux rien de strictement comparable au polythéisme anthropomorphiste des anciens Européens : certes, il y a plusieurs « Grands Pouvoirs »[1] mais ces Pouvoirs sont, soit subordonnés à un Pouvoir suprême qui ressemble beaucoup plus à *Brahma* qu'à Jupiter, soit considérés comme un ensemble ou une Substance surnaturelle dont nous sommes nous-mêmes des parties, d'après ce que nous a expliqué un Sioux. Pour comprendre ce dernier point, qui serait du panthéisme si tout le concept ne se réduisait qu' à cela, il faut savoir que les idées sur le Grand-Esprit se rattachent, soit à la réalité « discontinue » de l'Essence, et alors il y a transcendantalisme[2], soit à la réalité « continue » de la Substance, et alors il y a panenthéisme ; dans la conscience des Peaux-Rouges le rapport de Substance l'emporte toutefois sur celui d'Essence. On parle parfois d'un Pouvoir magique animant toutes choses, y compris les hommes, et appelé *Manito* (algonquin), *Orenda* (iroquois), et se coagulant - ou se personnifiant suivant les cas - dans les choses et les êtres, y compris ceux du monde invisible et animique, et se cristallisant également en fonction de tel sujet humain et en tant que *totem* ou « ange gardien » *(Yoyaron* des Iroquois)[3] ; cela est exact, avec la réserve toutefois que le qualificatif de « magique » est tout

1. Le nom *Wakan-Tanka* - littéralement « Grand Sacré » *(wakan* = sacré) et ordinairement traduit par « Grand Esprit » ou « Grand Mystère » - a été rendu également par « Grands Pouvoirs », pluriel qui est légitime vu le sens polysynthétique du concept. Ce n'est en tout cas pas sans raison que les Sioux ont été appelés *the Unitarians of the American Indian.*

2. Il va sans dire que nous entendons ce terme selon son sens propre et sans penser à la philosophie emersonienne de ce nom. On peut, du reste, se demander - soit dit en passant - s'il n'y a pas chez Emerson, outre l'idéalisme allemand, une certaine influence venant des Indiens.

3. En résumé, c'est l'équivalent du *kami* du Shintoïsme.

à fait insuffisant, et même erroné en ce sens qu'il définit une cause par un effet partiel. Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de retenir, c'est que le théisme indien, tout en n'étant pas un pluralisme de type méditerranéen et « païen », ne coïncide pas non plus exactement avec le monothéisme abrahamique, mais représente plutôt une théosophie quelque peu « mouvante » - en l'absence d'une Écriture sacrée - et apparentée aux conceptions védiques et extrême-orientales ; il importe de noter également l'insistance, dans cette perspective, sur les aspects « vie » et « puissance », laquelle est bien caractéristique d'une mentalité guerrière et plus ou moins nomade.

Certaines tribus - les Algonquins surtout et les Iroquois - distinguent le démiurge d'avec l'Esprit suprême : ce démiurge a souvent un rôle quelque peu burlesque, voire luciférien. Une telle conception du Pouvoir créateur, et du dispensateur primordial des arts, n'est point particulière aux Peaux-Rouges, comme le prouvent les mythologies de l'Ancien Monde, où les méfaits des titans voisinent avec ceux des dieux ; en langage biblique, nous dirons qu'il n'y a pas de Paradis terrestre sans serpent, et que sans ce dernier il n'y a pas de chute et pas de drame humain, ni aucune réconciliation avec le Ciel. Comme la création est malgré tout quelque chose qui s'éloigne de Dieu, il faut bien qu'il y ait en elle une tendance déifuge, si bien qu'on peut considérer la création sous deux aspects, divin l'un et démiurgique ou luciférien l'autre ; or les Peaux-Rouges mélangent les deux aspects, et ils ne sont pas seuls à le faire ; rappelons seulement, dans la mythologie japonaise, le dieu Susano-o, génie turbulent de la mer et de la tempête. En somme, le démiurge - le *Nanabozho, Mishabozho* ou *Napi* des Algonquins, le *Tharonhiawagon* des Iroquois - ce

démiurge n’est autre que *Mâyâ,* principe protéique qui englobe à la fois la Puissance créatrice et le monde, et qui est la *natura naturans* aussi bien que la *natura naturata* ; *Mâyâ* est au-delà du bien et du mal, elle exprime et la plénitude et la privation, le divin et le trop humain, voire le titanesque et le démoniaque, d’où une ambiguïté qu’un moralisme sentimental a de la peine à comprendre.

En fait de cosmogonie, il n’y a guère pour l’Indien de *creatio ex nihilo* ; il y a plutôt une sorte de transformation. Dans un monde céleste situé au-dessus du ciel visible, vivaient à l’origine des êtres semi-divins, les personnages prototypiques et normatifs que l’homme terrestre doit imiter en tout ; et il n’y avait dans ce monde céleste que la paix. Mais quelques-uns de ces êtres finirent par semer la discorde, et alors intervint le grand changement ; ils furent exilés sur terre et devinrent les ancêtres de toutes les créatures terrestres ; quelques-uns cependant purent rester au Ciel, et ce sont les génies de toute activité essentielle, telle que la chasse, la guerre, l’amour, la plantation. Ce que nous appelons « création » est par conséquent, pour l’Indien, surtout un changement d’état ou une descente ; c’est là une perspective « émanationniste » - au sens positif et légitime de ce terme - laquelle s’explique ici par la prédominance, chez les Indiens, de l’idée de Substance, donc de Réalité « non discontinue ». C’est la perspective de la spirale ou de l’étoile, non celle des cercles concentriques, bien que ce point de vue de la discontinuité ne doive jamais être perdu de vue ; les deux perspectives se complètent, mais l’accent est mis soit sur l’une, soit sur l’autre.

Que signifie au juste, et concrètement, cette idée indienne que toute chose est « animée » ? Cela signifie, en principe, et métaphysiquement, qu’il y a à partir de toute

chose, et en son centre existentiel, un rayon ontologique fait d'« être », de « conscience », de « vie », lequel rattache l'objet, au travers de sa racine subtile ou animique, à son prototype lumineux et céleste ; il en résulte que nous pouvons atteindre les Essences célestes à partir de toute chose. Les choses sont les coagulations de la divine Substance ; celle-ci n'est pas les choses, mais les choses sont elle, et cela en vertu de leur existence et de leurs qualités ; c'est là le sens profond de l'animisme polysynthétique des Peaux-Rouges, et c'est cette conscience aiguë de l'homogénéité du monde phénoménal qui explique leur naturisme spirituel, puis leur refus de se détacher de la nature et de s'engager dans une civilisation faite d'artifices et de servitudes, et portant en elle les germes de la pétrification aussi bien que de la corruption ; pour l'Indien comme pour l'Extrême-Oriental, l'humain est dans la nature et non en dehors d'elle.

Les manifestations les plus éminentes du Grand-Esprit sont les points cardinaux avec le Zénith et le Nadir, ou avec le Ciel et la Terre, et ensuite des formes telles que le Soleil, l'Étoile du Matin, le Roc, l'Aigle, le Bison ; toutes ces manifestations se trouvent en nous-mêmes tout en ayant leurs racines dans la Divinité : bien que le Grand-Esprit soit Un, Il comporte en Lui-même ces qualités dont nous voyons les traces - et subissons les effets - dans le monde des apparences[1].

1. Les sages parmi les Indiens n'ignorent point le caractère contingent et illusoire du cosmos : « J'ai vu plus que je ne puis dire, et j'ai compris plus que je n'ai vu ; car j'ai vu d'une manière sacrée les ombres de toutes les choses dans l'Esprit, et la forme des formes comme elles doivent vivre

L'Est est la Lumière et la Connaissance, et aussi la Paix ; le Sud est la Chaleur et la Vie, donc la Croissance et le Bonheur ; l'Ouest est l'Eau fertilisante, aussi la Révélation qui parle dans l'éclair et le tonnerre ; le Nord est le Froid et la Pureté, ou la Force. C'est ainsi que L'Univers, à quelque niveau qu'on l'envisage - Terre, Homme ou Ciel -, dépend de quatre déterminations primordiales : Lumière, Chaleur, Eau et Froid. Ce qu'il y a de frappant dans cette qualification des points cardinaux, c'est qu'ils ne symbolisent nettement ni le quaternaire des éléments - air, feu, eau, terre -, ni celui des états physiques correspondants - sécheresse, chaleur, humidité, froid -, mais qu'ils mélangent ou combinent les deux quaternaires d'une façon inégale : le Nord et le Sud sont caractérisés respectivement par le froid et la chaleur sans représenter les éléments terre et feu, tandis que l'Ouest correspond à la fois à l'humidité et à l'eau ; l'Est, lui, représente le sécheresse, et avant tout la lumière, mais non l'air. Cette asymétrie s'explique ainsi : les éléments air et terre s'identifient respectivement, dans le symbolisme spatial de l'univers, au Ciel et à la Terre, donc aux extrémités de l'axe vertical, tandis que le feu - en tant que feu sacrificiel et transmutateur - est le Centre de tout ; si l'on tient compte du fait que le Ciel synthétise tous les aspects actifs des deux

ensemble, semblables à un seul Être. » - « Crazy Horse alla dans le Monde où rien n'est, si ce n'est les Esprits (les Idées éternelles) de toutes choses. Ceci est le Monde réel qui se trouve (caché) derrière celui-ci (le nôtre), et toute chose que nous voyons est quelque chose comme une ombre de ce Monde-là. » - «Je savais que le Réel était loin (de notre monde) et que le rêve obscurci du Réel était ici-bas. » (Héhaka Sapa, dans *Black Elk Speaks,* Lincoln 1961) - D'après Hartley Burr Alexander, « l'idée fondamentale (du mythe mexicain de *Quetzalcoatl)* est la même (que dans la mythologie des Peaux-Rouges) : celle d'une force ou d'une puissance presque panthéiste qui s'incarne dans les phénomènes du monde actuel, et dont ce monde n'est que l'image et l'illusion. » (*L'art et la philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord,* Paris 1926).

quatemités - celle des éléments[1] et celle des états[2] - et que la Terre synthétise leurs aspects passifs, on remarquera que les définitions symboliques des quatre quartiers veulent être une synthèse des deux pôles, céleste l'un et terrestre 1 ' autre[3] : l'Axe Nord-Sud est terrestre, et l'Axe Est-Ouest est céleste.

Ce qui est commun à tous les Peaux-Rouges, c'est le schéma de la polarité quaternaire des qualités cosmiques ; mais le symbolisme descriptif peut varier d'un groupe à un autre, surtout entre des groupes aussi différents que les Sioux et les Iroquois. Pour les Tchéroki, par exemple, qui appartiennent à la famille iroquoise, l'Est, le Sud, l'Ouest, le Nord signifient respectivement le succès, le bonheur, la mort, l'adversité et sont représentés par le rouge, le blanc, le noir, le bleu ; pour les Sioux, tous les points cardinaux ont un sens positif, les couleurs étant - dans le même ordre de succession - le rouge, le jaune, le noir, le blanc ; mais il y a évidemment un rapport entre le Nord-adversité et le Nord-purification, puisque l'épreuve purifie et fortifie, ou entre l'Ouest-mort et l'Ouest-révélation, les deux idées se référant à l'au-delà. Chez les Odjibway, qui appartiennent au groupe algonquin, l'Est est blanc comme la lumière, le Sud vert comme la végétation, l'Ouest rouge ou jaune comme le soleil couchant, et le Nord noir comme la nuit ; les assignations diffèrent suivant les perspectives, mais le symbolisme fondamental avec sa quaternité et ses polarités n'en est pas affecté.

1. Air, feu, eau, terre.

2. Sécheresse, chaleur, humidité, froid.

3. Cela signifie - si l'on envisage tout ce symbolisme à la lumière de l'alchimie - que dans cette polarisation les forces complémentaires du « soufre », qui « dilate », et du « mercure », qui « contracte » et « dissout », se trouvent en équilibre ; le feu du centre équivaut alors au feu hermétique au fond de l'athanor.

L'on sait le rôle crucial que jouent les directions de l'espace dans le rite du Calumet. Ce rite est la prière de l'Indien, dans laquelle l'Indien parle, non seulement pour lui-même, mais aussi pour toutes les autres créatures ; l'Univers entier prie avec l'homme qui offre la Pipe aux Puissances, ou à la Puissance.

Mentionnons ici également les autres grands rites du Chamanisme peau-rouge, du moins les principaux, à savoir la Loge à transpirer, l'Invocation solitaire et la Danse du Soleil[1] ; nous choisissons le nombre quatre, non parce qu'il marque une limite absolue, mais parce qu'il est sacré chez les Peaux-Rouges et qu'il permet, en fait, d'établir une synthèse qui n'a rien d'arbitraire.

La Loge à transpirer est le rite purificatoire par excellence : par lui, l'homme se purifie et devient un être nouveau. Ce rite et le précédent sont absolument fondamentaux ; le suivant l'est aussi, mais en un sens quelque peu différent.

L'Invocation solitaire - la « lamentation » ou l'« envoi d'une voix » - est la forme la plus élevée de la prière ; elle peut être silencieuse[2], suivant les cas. C'est une véritable retraite spirituelle, par laquelle tout Indien doit passer une fois dans sa jeunesse - mais alors l'intention est particulière - et qu'il peut renouveler à tout moment suivant l'inspiration ou les circonstances.

La Danse du Soleil est d'une certaine façon la prière de la communauté entière ; pour ceux qui l'exécutent, elle signifie - ésotériquement tout au moins - une union virtuelle

1. Les autres rites ont une portée plutôt sociale.

2. Cf. René Guénon : *Silence et solitude,* dans *Mélanges* (Gallimard 1976).

avec l'Esprit solaire, donc avec le Grand-Esprit. Cette danse symbolise le rattachement de l'âme à la Divinité : de même que le danseur est attaché à l'arbre central - par des lanières qui symbolisent les rayons du soleil -, de même l'homme se trouve rattaché au Ciel par un lien mystérieux que l'Indien scellait autrefois avec son sang, tandis qu'il se contente de nos jours d'un jeûne ininterrompu de trois ou quatre jours. Le danseur, dans ce rite, est comme un aigle volant vers le soleil : avec le sifflet fait en os d'aigle, il produit un son strident et plaintif tout en imitant d'une certaine manière le vol de l'aigle, avec les plumes qu'il porte dans les mains. Ce rapport en quelque sorte sacramentel avec le soleil laisse dans l'âme une trace indélébile[1].

Il faut distinguer, dans les pratiques magiques des chamanes, la magie ordinaire d'avec ce que nous pourrions appeler la magie cosmique : cette magie opère moyennant les analogies entre les symboles et leurs prototypes. Partout dans la nature, y compris l'homme lui-même, nous rencontrons en effet des possibilités semblables, des substances, des formes, des mouvements qui se correspondent qualitativement ou typologiquement ; or le chamane entend subjuguer des phénomènes qui par leur nature ou par accident échappent à son emprise, moyennant des phénomènes analogues - donc métaphysiquement « identiques » - qu'il crée lui-

1. Tous ces rites ont été décrits par Héhaka Sapa dans : *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Payot 1953). - S.S. lejagadguru de Conjeevaram, ayant lu ce livre *(The Sacred Pipe),* fit remarquer à l'un de nos amis que les rites des Peaux-Rouges présentent des analogies frappantes avec certains rites védiques.

même et qui de ce fait se situent dans sa sphère d'activité ; il veut obtenir la pluie, l'arrêt d'une tempête de neige, l'arrivée des bisons, la guérison d'une maladie, à l'aide de formes, de couleurs, de rythmes, d'incantations, de mélodies sans paroles. Mais tout cela serait insuffisant sans l'extraordinaire puissance de concentration du chamane, puissance qui ne peut s'obtenir que par un long entraînement dans la solitude et le silence et au contact de la nature vierge[1] ; elle peut s'obtenir également grâce à un don particulier et par l'intervention d'une influence céleste[2]. Il y a, derrière tout phénomène sensible, une réalité d'ordre animique qui est indépendante des limitations de l'espace et du temps ; c'est en se mettant en rapport avec ces réalités, ou ces racines subtiles ou suprasensibles des choses, que le chamane peut influencer les phénomènes naturels ou prédire l'avenir. Tout cela semblera étrange, pour dire le moins, au lecteur moderne, dont l'imagination porte d'autres empreintes et obéit à d'autres réflexes que celle de l'homme médiéval ou archaïque, et dont le subconscient, il faut bien le dire, est faussé par une foule de préjugés à prétention intellectuelle et scientifique ; sans pouvoir entrer ici dans les détails, rappelons simplement, avec Shakespeare, qu'« il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, que tout ce que peut rêver votre philosophie ».

Mais les chamanes sont aussi, et même ***a fortiori,*** d'experts magiciens au sens ordinaire du mot ; leur science opère avec des forces d'ordre psychique ou animique, individualisées ou non ; elle ne fait pas intervenir comme la magie

1. Depuis que les hommes-médecine habitent des maisons - nous a dit un Shoshoni - ils sont devenus impurs et ont perdu beaucoup de leur puissance.

2. Comme dans le cas de Héhaka Sapa.

cosmique les analogies entre le microcosme et le macrocosme, ou entre les différentes réverbérations naturelles d'une même « idée ». Dans la magie « blanche », qui est normalement celle des chamanes, les forces mises en action, de même que le but de l'opération, sont soit bénéfiques, soit simplement neutres ; quand au contraire les esprits sont maléfiques et que le but l'est également, il s'agira de magie « noire » ou de sorcellerie ; dans ce cas, rien ne se fait « au nom de Dieu », et le lien avec les puissances supérieures est rompu. Il va de soi que des pratiques aussi dangereuses socialement, et aussi néfastes en elles-mêmes, étaient sévèrement prohibées chez les Peaux-Rouges comme chez tous les peuples[1], ce qui ne signifie pas qu'elles n'aient point connu, dans certaines tribus des forêts - comme en Europe à la fin du Moyen Age - une extension en quelque sorte épidémique, conformément à leur nature sinistre et contagieuse[2].

Un problème qui préoccupe tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité des Peaux-Rouges est celui de la « Danse des Esprits » *(Ghost Dance),* laquelle a joué un rôle si tragique lors de la défaite finale de cette race. Contrairement à l'opinion courante, cette danse n'était pas un fait totalement nouveau ; plusieurs mouvements du même genre avaient vu le jour bien avant Wovoka - le promoteur de la *Ghost-Dance* - c'est-à-dire qu'il se produisait assez fréquemment, chez les tribus de l'Ouest, le phénomène suivant : un visionnaire, qui n'était pas nécessairement un chamane, fait l'expérience de la mort et, en revenant à la vie, apporte un message

1. Excepté peut-être des tribus mélanésiennes très dégénérées.

2. Ces pratiques se sont raréfiées - nous a-t-on dit - du fait que les effets maléfiques se retournaient trop souvent contre les coupables, grâce à la protection dont jouissaient les victimes présumées.

de l'au-delà, à savoir des prophéties concernant la fin du monde, le retour des morts et la création d'une nouvelle terre - on a même parlé de la « pluie des étoiles » - puis un appel à la paix et finalement une danse devant hâter les événements et protéger les croyants, en l'occurrence les Indiens ; en un mot, ces messages d'outre-tombe contenaient les conceptions eschatologiques et « millénaristes » que nous rencontrons sous une forme ou une autre dans toutes les mythologies et dans toutes les religions[1].

Ce qu'il y avait de particulier et aussi de tragique dans la *Ghost Dance* était dû aux circonstances physiques et psychologiques du moment : le désespoir des Indiens transposait ces prophéties dans un avenir immédiat et leur conférait en outre une allure combative tout à fait opposée au caractère pacifique du message primitif ; ce ne furent toutefois pas les Indiens qui provoquèrent le combat. Quant aux prodiges expérimentés par certains croyants - des Sioux notamment - ils semblent avoir été moins des phénomènes de suggestion que des hallucinations dues à une psychose collective, et déterminées en partie par des influences chrétiennes ; Wovoka a toujours nié d'avoir prétendu être le Christ, alors qu'il ne niajamais d'avoir rencontré l'Être divin - ce qui peut s'entendre de bien des façons - et d'avoir reçu un message ; il n'avait cependant aucun motif de nier la première chose plutôt que la seconde[2]. Il n'y a pas lieu, à ce qu'il nous semble, d'accuser Wovoka d'imposture, d'autant

1. Des mouvements tout à fait analogues se sont produits successivement au Pérou et en Bolivie, à partir de la conquête espagnole jusqu'au début de notre siècle.

2. Cf. *The Ghost-Dance Religion,* par James Mooney, dans *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution,* Washington 1896, et aussi : *The Prophet Dance of the Northwest,* par Leslie Spier, dans *General Sériés inAnthropology,* Menasha, Wisconsin, 1935.

qu'il a été décrit comme un homme sincère par des blancs qui pourtant n'avaient aucun préjugé favorable ; la vérité est sans doute qu'il a été, lui aussi, une victime des circonstances. Pour ramener tout ce mouvement à ses justes proportions, il faut le regarder dans son contexte traditionnel, le « polyprophétisme » indien et l'« apocalyptisme » propre à toute religion, puis dans son contexte contingent et temporel, l'écroulement des bases vitales de la civilisation des Plaines.

La fascinante combinaison de l'héroïcité combative et stoïque et de l'allure sacerdotale conférait à l'Indien des Plaines et des Forêts une sorte de majesté à la fois aquiline et solaire, d'où cette beauté puissamment originale et irremplaçable qui s'attache à l'homme rouge et contribue à son prestige de guerrier et de martyr[1]. Comme les japonais du temps des samouraïs, le Peau-Rouge était profondément artiste dans sa manifestation personnelle même : outre que sa vie était un jeu perpétuel avec la souffrance et la mort[2] et de ce fait une sorte de *karma-yoga* chevaleresque[3], il savait donner à ce style spirituel un revêtement esthétique d'une

1. N'en déplaise aux pseudo-réalistes antiromantiques qui ne croient qu'au trivial. Si aucun des peuples dits primitifs n'a suscité un intérêt aussi vif et tenace que les Peaux-Rouges, et si l'Indien incarne certaines de nos nostalgies qu'on a tort de qualifier de puériles, il faut bien qu'il soit quelque chose par lui-même, car « il n'y a pas de fumée sans feu ».

2. Une « ordalie », suivant une expression de Hartley Burr Alexander.

3. Le fils de Héhaka Sapa nous raconta qu'il y avait, parmi les guerriers indiens, des hommes qui faisaient vœu de mourir à la guerre ; on les appelait « ceux qui ne reviennent pas », et ils portaient des insignes particuliers, notamment un bâton orné de plumes dont la pointe était recourbée. Nous en avons entendu parler également chez les Indiens Corbeaux.

expressivité insurpassable.

Un élément qui a pu donner l'impression que l'Indien est un individualiste - par principe et non *de facto* seulement - c'est l'importance cruciale que revêt chez lui la valeur morale de l'homme, le caractère si l'on veut, d'où le culte de l'acte[1]. L'acte héroïque et silencieux s'oppose à la parole vaine et prolixe du lâche ; l'amour du secret, la réticence de livrer le sacré par des discours faciles qui l'affaiblissent et le dilapident, s'expliquent par là. Tout le caractère indien se laisse en somme définir par ces deux mots, si de telles ellipses sont permises : acte et secret ; acte foudroyant, au besoin, et secret impassible. Tel un roc, l'Indien d'autrefois se reposait en lui-même, en sa personnalité, pour ensuite la traduire en acte avec l'impétuosité de l'éclair ; mais en même temps il restait humble devant le Grand Mystère dont la nature environnante était, pour lui, le message permanent.

La nature est solidaire de la sainte pauvreté et aussi de l'enfance spirituelle ; elle est un livre ouvert dont l'enseignement de vérité et de beauté ne s'épuise jamais. C'est au milieu de ses propres artifices que l'homme se corrompt le plus facilement, ce sont eux qui le rendent avide et impie ; auprès de la nature vierge, qui ne connaît ni agitation ni mensonge, l'homme a des chances de rester contemplatif comme l'est la nature elle-même. Et c'est la Nature totale et

1. « Ce qu'on ne peut jamais enlever à un homme - nous dit un Sioux - c'est son éducation ; on ne peut l'enlever et on ne peut pas non plus l'acheter. Chacun doit se former son caractère et sa personnalité ; celui qui se laisse aller, tombera et en portera la responsabilité. » Tout aussi typique est la réflexion suivante du même interlocuteur : « Quand l'Indien fume le Calumet, il le dirige vers les quatre directions et vers le ciel et la terre, et ensuite il doit veiller à sa langue, à ses actions et à son caractère. »

quasi-divine qui, au-delà de tous les errements humains, gardera le dernier mot.

Pour bien comprendre le destin abrupt de la race indienne, il faut tenir compte du fait que cette race a vécu pendant des millénaires dans une sorte de paradis pratiquement illimité ; les Indiens de l'Ouest s'y trouvaient encore au début du XIXesiècle. Ce fut un paradis rude, certes, mais offrant une ambiance grandiose à caractère sacré, et comparable à bien des égards à ce que fut l'Europe nordique avant l'arrivée des Romains[1]. Comme les Indiens s'identifiaient spirituellement et humainement à cette nature inviolée, et inviolable selon eux, ils en acceptaient toutes les lois, donc aussi la lutte pour la vie en tant que manifestation du « principe du meilleur » ; mais avec le temps, et en fonction des conséquences de 1' « âge de fer » où prédominent les passions et où disparaît la sagesse, les abus se répandirent de plus en plus ; un individualisme héroïque, mais vindicatif et cruel obscurcissait-les vertus désintéressées, comme ce fut du reste le cas chez tous les peuples guerriers. La situation privilégiée des Indiens - en marge de l'« Histoire » et des écrasantes civilisations citadines - devait finir par s'épuiser ; il n'y a rien d'étonnant à ce que cet épuisement d'un paradis en quelque sorte vieilli coïncidât avec les temps modernes[2].

1. Les Germains habitaient des hameaux et les Gaulois des cités, mais tous les bâtiments étaient en bois, ce qui indique une différence foncière par rapport aux villes en pierre des Méditerranéens.

2. Last Bull - l'ancien gardien des flèches sacrées des Cheyennes - nous raconta une vieille prophétie des Cheyennes : un homme viendrait de l'Est avec une feuille - ou une peau - couverte de signes graphiques ; il montrerait cette feuille en déclarant que cela vient du Créateur du mon-

Mais de toute évidence, cet aspect unilatéral de fatalité ne saurait atténuer ni excuser aucune des vilenies dont l'Indien a été la victime depuis des siècles, sans quoi les notions de justice et d'injustice n'auraient pas de sens et il n'y aurait jamais eu d'infamie ni de tragédie. Les défenseurs de l'invasion blanche et de toutes ses conséquences font volontiers valoir que tous les peuples ont de tout temps commis des violences ; des violences, oui, mais non pas forcément des bassesses, perpétrées, par surcroît, au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, de la civilisation, du progrès et des droits de l'homme... La destruction consciente, calculée, méthodique, officielle - et non point anonyme - de la race rouge, de ses traditions et de sa culture, en Amérique du Nord et aussi en Amérique du Sud, loin d'avoir été un processus inévitable - et éventuellement excusable par des lois naturelles à condition qu'on ne prétende pas les avoir dépassées grâce à la « civilisation » - cette destruction, disons-nous, demeure en réalité l'un des plus grands crimes et l'un des plus insignes vandalismes dont l'Histoire ait gardé le souvenir.

Ceci dit, il reste l'aspect inéluctable des choses, celui de la fatalité, en vertu duquel ce qui est possible ne peut pas ne pas se manifester en quelque manière, et tout ce qui arrive a ses causes proches ou lointaines ; cet aspect du monde et du destin n'empêche toutefois pas les choses d'être ce qu'elles sont : le mal reste le mal sur son propre plan. On condamne le mal pour sa nature, non pour son caractère inévitable ; ce dernier, on l'accepte, car le tragique entre nécessairement dans le jeu divin, et ne serait-ce que parce que le monde n'est pas Dieu ; on n'accepte pas l'erreur, mais

de ; et il détruirait hommes, arbres et herbes pour les remplacer par d'autres hommes, d'autres arbres, d'autres herbes.

on se résigne à son existence. Mais au-delà des destructions terrestres, il y a l'indestructible : « Chaque forme que tu vois - chante Roumi - possède son archétype dans le monde divin, au-delà de l'espace ; si la forme périt, qu'importe, puisque son modèle céleste est indestructible. Chaque belle forme que tu as vue, chaque parole profonde que tu as entendue - ne sois pas attristé parce que tout cela se perd ; car il n'en est pas ainsi. La Source divine est immortelle, et son cours donne de l'eau sans arrêt ; comme ni l'une ni l'autre ne peut s'arrêter, de quoi te lamentes-tu ?... À partir du moment où tu es entré dans ce monde de l'existence, une échelle a été placée devant toi... »

SUR LES TRACES DE *MÂYÂ*

Mâyâ n'est pas seulement l'« illusion universelle », elle est aussi le « jeu divin ». Elle est la grande théophanie, le « dévoilement » de Dieu[1] « en Lui-même et par Lui-même », comme diraient les Soufis[2]. *Mâyâ* est comme un tissu magique dont la chaîne voile et dont la trame dévoile ; intermédiaire quasi insaisissable entre le fini et l'Infini - à notre point de vue de créatures tout au moins[3] - elle a toute la chatoyante ambiguïté qui convient à sa nature mi-cosmique, mi-divine.

La doctrine des védantins est incontestablement la métaphysique par excellence ; elle transmet toutes les vérités essentielles, mais il se peut que celle des Soufis soit plus explicite sur un point, à savoir le « pourquoi » ou le « comment » de la projection du « jeu divin ». Les hindous déclarent volontiers que *Mâyâ* est inexplicable ; les musulmans, eux, insistent au contraire sur le « motif divin » de la création, c'est-à-dire que « J'étais un trésor caché, J'ai voulu être

1. Dans les trois monothéismes sémitiques, le nom « Dieu » englobe nécessairement tout ce qui est propre au Principe, sans restriction aucune, bien que les exotérismes n'envisagent de toute évidence que l'aspect ontologique.

2. Il y a diverses expressions de ce genre. Selon la *Risâlat el-Ahadiyah,* « Il a mandé son ipséité par Lui-même de Lui-même vers Lui-même... »

3. Car en réalité, rien n'est en dehors de l'Infini.

connu[1] et J'ai créé le monde »[2] : le monde est une « dimension » de l'infinitude de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi. En d'autres termes : si *Allâh* n'avait pas, parmi d'autres qualités, celle d'« extériorité » (*Ezh-Zhâhir*), Il ne serait pas Dieu ; ou encore : Lui seul a la capacité d'introduire la réalité dans le néant[3]. Il est vrai que les qualités divines opposées - telles que l'« extériorité » et l'« intériorité », la « justice » et la « miséricorde », le « pardon » et la « vengeance »[4] - sont elles-mêmes déjà du domaine de *Mâyâ,* sans quoi il n'y aurait pas opposition, mais elles n'en expriment pas moins chacune un mystère de l'Essence ou du suprême Soi ; car tous les aspects divins, tant extrinsèques qu'intrinsèques, sont solidaires en vertu de l'unité de l'Essence.

Si le monde est nécessaire en vertu d'un mystère de l'infinitude divine - et il ne faut confondre, ni la perfection de nécessité avec de la contrainte, ni la perfection de liberté avec de l'arbitraire -, l'Être créateur est nécessaire avant le monde, et à plus forte raison ; ce que le monde est à l'Être, celui-ci l'est - *mutatis mutandis* - au suprême Non-Être. *Mâyâ* n'englobe pas que la seule manifestation, elle s'affirme déjà *a fortiori* « à l'intérieur » du Principe ; le divin

1. Ou «J'ai voulu connaître », c'est-à-dire en mode distinctif et dans la relativité.

2. *Hadîth qudsî.*

3. Une telle façon de s'exprimer peut paraître logiquement absurde, mais sa fonction intellectuelle et sa portée métaphysique - analogues à la notion tout aussi contradictoire du point géométrique - n'échappera pas à nos lecteurs habituels.

4. Mais non les qualités simples ou non complémentaires, telles que l'« unité », la « sainteté », la « sagesse », la « béatitude ». Ces qualités appartiennent à l'Essence, et c'est notre manière de les dissocier - et non leur nature intrinsèque - qui relève de *Mâyâ.* La « sagesse » est dans la « sainteté » et inversement, tandis que les qualités opposées telles que la « rigueur » et la « clémence » sont irréductibles et irréversibles.

Principe « voulant être connu » - ou « voulant connaître » - se penche vers le déploiement de son infinitude interne, déploiement d'abord potentiel et ensuite externe ou cosmique[1]. Le rapport « Dieu-monde », « Créateur-créature », « Principe-manifestation », serait inconcevable s'il n'était préfiguré en Dieu, indépendamment de toute question de création.

Dire que *Mâyâ* est « inexplicable » ne signifie pas qu'il y ait là un problème insoluble ; la seule question insoluble est celle du « pourquoi » du Principe suprême, d'*Atma,* et elle est insoluble parce qu'elle est absurde, l'Absolu ne pouvant être expliqué par une relativité ; l'Absolu est, ou incompréhensible, ou éblouissant d'évidence. En revanche, la question du « pourquoi » de *Mâyâ* n'est pas dépourvue de sens, à condition toutefois d'avoir en vue la pure causalité et non quelque motif anthropomorphiste ; la relativité a sa raison suffisante dans l'Absolu, elle est donc évidente en fonction de celui-ci, tout en restant problématique en elle-même. Nous pouvons comprendre pourquoi l'Absolu engendre nécessairement le relatif, mais il y a dans ce dernier quelque chose qui échappe à notre besoin de causalité, et c'est le « pourquoi » de telle ou telle accidence ; nous comprenons la théorie des possibilités, mais le choix, la disposition, la coïncidence des possibles nous demeurent mystérieux ; les choses sont obscures dans la mesure même où elles appartiennent à la relativité, et s'il pouvait y avoir une relativité pure, elle serait pure obscurité et inintelligibilité. Mais notre incompréhension même est ici une sorte de compréhension : si nous ne comprenons pas, c'est qu'il y a

1. En langage chrétien - nous ne disons pas « théologique » - on pourrait dire que le Père s'est engendré comme Fils afin que le Fils puisse se faire homme, ou afin que Dieu puisse se faire monde.

dans l'Univers nécessairement une marge pour le gratuit et l'inexplicable, laquelle manifeste à sa façon la liberté divine. Ou encore : si nous partons de l'idée que l'Absolu - et l'Absolu seul - est le parfaitement intelligible et l'inconditionnellement évident, nous pouvons penser, corrélativement, que le relatif est l'inintelligible, l'équivoque, le douteux ; c'est là le point de vue des Védantins. *Mâyâ* n'est autre que la relativité, et celle-ci est à certains égards plus « mystérieuse » que l'Absolu ; mais le « mystère » indique alors quelque chose d'indirect, de négatif et de chaotique. En somme, les hindous insistent sur cet aspect d'arbitraire et d'indéfinité dans la mesure même où ils fixent leur regard sur la « surabondance de clarté » - comme dirait saint Thomas - de la Réalité pure.

C'est de ce côté inintelligible - et en un sens « absurde » - de *Mâyâ* ou de *Prakriti*[1] que provient pour une large part cet élément perturbateur qui s'insinue dans nos cristallisations mentales dès qu'elles s'éloignent de leur fonction normale, qui est indicative et non exhaustive ; parler d'une adéquation absolue de notre pensée au Réel est une contradiction dans les termes, puisque notre pensée n'est pas le Réel et que le sens de l'équation est précisément cet écart ou cette différence. En conclure que la vérité totale nous est inaccessible, est une erreur plus grande encore, et d'ailleurs solidaire de la précédente par la confusion entre la connaissance directe et la pensée ; si le fait que nous pouvons avoir une notion parfaitement adéquate d'un arbre ne saurait signifier

1. Nous ne disons pas que ces deux notions sont synonymes ; notre juxtaposition signifie que *Prakriti,* la « Substance » ontologique, est la « féminité » divine de *Mâyâ.* L'aspect « masculin » est donné par les Noms divins qui, en tant que *Purusha,* déterminent et « fertilisent » la Substance, en collaboration avec les trois tendances fondamentales incluses en elle (les *gunas : sattwa, rajas, tamas).*

que notre pensée s'identifie à cet arbre, le fait contraire que notre équation n'est pas une identité ne signifie pas davantage que nous ne pouvons connaître l'arbre en aucune manière. Quoi qu'il en soit, le désir d'enfermer la Réalité universelle dans une « explication » exclusive et exhaustive entraîne un déséquilibre permanent dû aux interférences de *Mâyâ*, et c'est d'ailleurs de ce de ce déséquilibre et de cette inquiétude que vit la philosophie moderne ; mais cet aspect d'inintelligibilité - ou ce quelque chose d'« irrationnel » - de *Mâyâ,* cet élément insaisissable et en quelque sorte « moqueur » qui condamne la « philosophie selon la chair » (saint Paul) à un cercle vicieux et finalement au suicide, résulte en dernière analyse de la transcendance du Principe, laquelle ne se laisse pas plus enfermer dans des ratiocinations aveugles que nos facultés sensorielles ne se laissent percevoir par nos sens ; nous disons « enfermer », car la valeur « indicative » des opérations logiques bien fondées n'est pas en cause.

Ce qui nous a permis de parler d'un aspect d'« absurdité » de *Mâyâ* est qu'il y a dans la relativité quelque chose de forcément contradictoire, qui se révèle par exemple par la pluralité de *l'ego* - logiquement pourtant unique - ou par l'illimitation inimaginable, mais indéniable, de l'espace, du temps, du nombre, de la diversité, de la matière. Par rapport aux perfections toujours précaires du monde, la Personne divine possède certes suréminemment toutes les perfections dont le monde nous offre les traces, mais au point de vue de son Essence surontologique, on ne saurait affirmer que la restriction ontologique possède la perfection de pure absoluité[1], ni que l'opposition de certains Noms divins ne com-

1. L'adjectif « pur » ne constitue pas ici un pléonasme, étant donné la notion du « relativement absolu » qui, pour nous, est de la plus haute importance métaphysique et même simplement logique.

porte aucune sorte de contradiction ; il n'en est pas moins impossible de parler d'« absurdité » au-delà de la manifestation, donc en ce qui concerne le Dieu créateur en tant que tel, et distingué de la Divinité suprême par l'effet de *Mâyâ,* qui prend ici son essor. Ajoutons que l'opposition des Noms divins disparaît dans leurs racines ineffables : au niveau de l'Être, il y a bien opposition entre le « pardon » et la « vengeance », mais au-delà de ce niveau ces mêmes Noms s'unissent dans leur Essence commune ; il y a « dilatation », si l'on peut dire, mais non « abolition ».

Nous avons mentionné le « Dieu créateur » en ajoutant « en tant que tel » : cette précision préventive est loin d'être superflue, car qui dit « Être » - si ce n'est dans une intention de définition distinctive - dit implicitement « Non-Être » ou « Sur-Être » ; il y a là de très graves nuances à observer, car on ne peut parler de Dieu de n'importe quelle manière. L'Être défini comme tel n'est pas le Sur-Être ou le suprême Soi, mais « Dieu » est toujours « Dieu » - sauf réserve métaphysique expresse - c'est-à-dire qu'il y a en lui des aspects, mais non des compartiments, et que ces aspects restent toujours solidaires de toute la Divinité.

La distinction, en Dieu, d'une Essence transontologique et transpersonnelle d'une part et d'une « autodétermination » déjà relative d'autre part - cette dernière étant l'Être ou la Personne[1] - marque toute la différence entre la perspective strictement métaphysique ou sapientielle et les théologies cataphatiques et ontologistes, dans la mesure où elles sont explicites. Rappelons ici que l'Intellect - qui précisément

1. On trouve chez Maître Eckhart, Silésius, Omar Khayyam et d'autres des expressions qui semblent faire dépendre l'« existence » de Dieu de celle de l'homme, et qui en réalité signifient que l'Intellect pénètre jusque dans les « profondeurs de Dieu », qu'il peut donc dépasser le niveau de réalité du Principe ontologique.

nous rend évidentes l'absoluité du Soi et la relativité des « objectivations » - n'est « humain » qu'en tant qu'il nous est accessible, mais non en lui-même ; il est essentiellement *increatus et increabile* (Eckhart), bien qu'« accidentellement » créé en vertu de sa réverbération dans le macrocosme et dans les microcosmes ; géométriquement parlant, l'Intellect est un rayon plutôt qu'un cercle, il « émane » de Dieu avant de le « refléter ». « *Allâh* n'est connu que de Lui seul », disent les Soufis, ce qui, tout en paraissant exclure l'homme de la connaissance directe et totale, énonce en réalité la divinité essentielle et mystérieuse de l'Intellect pur ; de telles formules ne sont pleinement compréhensibles qu'à la lumière de ce *hadîth* souvent cité : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur. »

Le soleil, n'étant pas Dieu, doit se prosterner tous les soirs devant le trône d'*Allâh* ; c'est ce qu'on dit en Islam. De même : *Mâyâ* n'étant pas *Âtma,* elle ne peut s'affirmer que par intermittence ; les mondes jaillissent de la Parole divine et rentrent en elle. L'instabilité est la rançon de la contingence ; poser la question de savoir pourquoi il y aura une fin du monde et une résurrection, revient à demander pourquoi une phase respiratoire s'arrête à un moment précis pour être suivie de la phase inverse, ou pourquoi une vague se retire de la rive après l'avoir submergée, ou encore, pourquoi les gouttes d'un jet d'eau retombent à terre. Nous sommes des possibilités divines projetées dans la nuit de l'existence, et diversifiées à cause de cette projection même, comme l'eau s'éparpille en gouttes quand elle est lancée dans le vide, et aussi, comme elle se cristallise quand elle est saisie par le froid.

Qui dit « manifestation », dit « réintégration » ; l'erreur des matérialistes - leur manque d'imagination, si l'on

veut - c'est de partir de la matière comme d'une donnée invariable[1], alors qu'elle n'est qu'un mouvement que notre expérience d'éphémère ne saurait embrasser - une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens ; c'est comme si nous constations la dureté de la glace sans savoir que la glace a jamais été de l'eau et que cette eau a jamais été un nuage. Notre matière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une protomatière suprasensible et éminemment plastique sous l'action du « Souffle créateur »[2] ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre, ce qu'exprime à sa manière le mythe du sacrifice de *Purusha.* Sous l'effet de la vertu segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est diversifiée ; mais les créatures étaient encore des « états de conscience », des états contemplatifs tournés vers l'intérieur et illuminés en eux-mêmes, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis loups et agneaux vivaient côte à côte. C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces ; après la bipolarisation de l'androgyne primordial, eut lieu son « extériorisation », à savoir la « chute d'Adam », laquelle entraîna à sa suite - puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était encore lié en quelque sorte - la « matérialisation » de toutes les créatures terrestres, donc leur « cristallisation » et les oppositions qui en résultaient nécessairement. Les conflits et les calamités ne peuvent pas ne pas être dans un monde matériel, et vouloir les abolir - au lieu de choisir le moindre mal - est la plus pernicieuse des illusions.

1. Quelles que puissent être les subtilités par lesquelles on prétend « dépasser » la notion de matière, et qui ne font que la déplacer sans changement de niveau.

2. Nous reprenons ici un bref exposé déjà donné dans le chapitre *Chute et Déchéance,* et dont l'importance est capitale.

L'homme est comme une image réduite du déroulement cosmogonique : nous sommes faits de matière, mais au centre de notre être se trouve le suprasensible et le transcendant, le « royaume des Cieux », l'« œil du cœur », le passage à l'Infini. Admettre que la matière - qui en réalité n'est qu'un instant - est « au commencement » de l'Univers, revient à affirmer que la chair peut produire l'intelligence, ou que la pierre peut produire la chair. Si Dieu est l'« oméga », il est aussi l'« alpha » : le Verbe est « au commencement », et non « à la fin » seulement comme le voudrait un évolutionnisme pseudo-religieux dont la nullité métaphysique saute aux yeux. L'« émanation » est strictement discontinue à cause de la transcendance et de l'immutabilité de la Substance divine, car la continuité affecterait le Créateur en fonction de la création, *quod absit.* Il y a une théorie - mais Dieu est plus savant - d'après laquelle l'Univers stellaire serait une immense explosion à partir d'un noyau insaisissable ; quelle que soit la valeur de cette conception, on peut décrire l'Univers total, dont l'Univers visible n'est qu'une cellule infime, de la même manière, bien qu'il ne faille pas prendre l'image à la lettre : nous voulons dire que la *Mâyâ* manifestée[1], qui dans son ensemble échappe de toute évidence à nos facultés sensorielles et à notre imagination, décrit un mouvement analogue, donc un mouvement centrifuge, jusqu'à épuisement des possibilités que l'Etre lui a prêtées ; toute expansion atteint tôt ou tard son point mort, sa « fin du monde » ou son « Jugement dernier ».

D'aucuns sont arrivés à la conclusion que l'espace est sphérique, mais leurs principes et méthodes leur interdisent l'accès à une vérité pourtant fondamentale sans laquelle toute spéculation sur le devenir du monde et des choses res-

1. La *Mâyâ* non-manifestée, nous l'avons dit, est l'Être, *Ishwara.*

te vaine, à savoir que le temps est circulaire également, comme d'ailleurs tout ce qui relève de *Mâyâ.* Un Indien, en parlant du « Grand-Esprit », a fait remarquer très justement que « tout ce que fait le Pouvoir du Monde est fait en cercle. Le Ciel est rond... Même les saisons forment un grand cercle dans leur ronde, et elles reviennent toujours à leur point de départ»[1]. C'est ainsi que tout ce qui existe procède par mouvements giratoires, tout jaillit de l'Absolu et retourne à l'Absolu ; c'est parce que le relatif ne se conçoit que comme une « sortie circulaire » - donc passagère puisque ramenée à sa source - hors de l'Absolu, que l'espace est rond, et que les créatures rencontrent à la fin de leur vie le néant dont elles sont sorties, puis l'Absolu qui leur a prêté l'existence. Dire que l'homme est relatif - ce qui est un pléonasme, puisqu'il existe - revient à dire qu'il rencontrera inéluctablement l'Absolu ; la relativité est un cercle, et le premier de tous les cercles ; *Mâyâ* peut être décrite symboliquement comme un grand mouvement circulaire et aussi comme un état sphérique[3]. La mort ne peut détruire *Y ego,* sans quoi il serait possible d'anéantir matériellement l'esprit, donc aussi de le créer matériellement ; hypothèse insensée, le « moins » n'ayant pas - au delà du domaine quantitatif - de pouvoir absolu sur le « plus ». Suivant son degré de conformité à son Origine, la créature sera retenue ou rejetée par le Créateur ; et l'Existence totale retournera finalement,

1. Black Elk (Héhaka Sapa) dans *Black Elk Speaks* (New York, 1932).

2. Il faut toujours tenir compte de la différence entre l'« Absolu relatif » qu'est l'Etre créateur et l'« Absolu pur » qu'est le Non-Etre, l'Essence, le Soi ; c'est toute la différence entre la « fin du monde » et l'apocatastase, ou entre 1 *epralaya* et le *mahâpralaya.*

3. Ce qui correspond exactement aux diagrammes bouddhiques de la « ronde de l'Existence » ou de la « roue des choses ». Le *samsâra* est un cercle en même temps qu'une rotation.

avec l'Être lui-même, dans l'infinité du Soi. *Mâyâ* retourne à *Âtma,* bien qu' à rigoureusement parler, rien ne puisse sortir d*'Âtma* ni par conséquent y retourner.

La mission de l'homme, c'est d'introduire l'Absolu dans le relatif, si l'on peut user d'une expression aussi elliptique ; c'est là également par voie de conséquence - puisque l'homme a trop souvent failli à sa mission - le rôle de la Révélation et de *YAvatâra,* et aussi du miracle. Dans le miracle, comme dans les autres théophanies, le voile de *Mâyâ* se déchire symboliquement ; le miracle, le Prophète, la sagesse sont métaphysiquement nécessaires, il est inconcevable qu'ils n'apparaissent pas dans le monde humain ; et l'homme lui-même comporte tous ces aspects à l'égard du monde terrestre, dont il est le centre et l'ouverture vers le Ciel, ou le *pontifex.* Le sens de la vie humaine, c'est - pour paraphraser une formule chrétienne énonçant la réciprocité entre l'homme et Dieu - de réaliser *qu'Atma* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Âtma.*

1. C'est en un sens analogue que les bouddhistes disent que *Shûnya* (le « Vide », le monde) est *Nirvâna* (l'« Extinction », l'Absolu) et que le *Nirvâna* est *Shûnya.*

PROPOS SUR LA NAÏVETÉ

L'attribution d'un esprit naïf à tous ceux qui nous ont précédé est le moyen le plus simple de se hausser soi-même, et elle est d'autant plus facile et séduisante qu'elle se fonde en partie sur des constatations exactes, bien que fragmentaires, et exploitées à fond - à l'aide de généralisations abusives et d'interprétations arbitraires - en fonction de l'évolutionnisme progressiste. Il faudrait tout d'abord s'entendre sur la notion même de naïveté ; si être naïf, c'est être direct et spontané, et ignorer la dissimulation et les détours, et sans doute aussi certaines expériences, les peuples non modernes possèdent - ou possédaient - en effet une certaine naïveté ; mais si être naïf, c'est simplement être dépourvu d'intelligence et de sens critique, et être accessible à toutes les duperies, il n'y a certes aucune raison d'admettre que nos contemporains soient moins naïfs que ne l'étaient nos ancêtres.

Quoi qu'il en soit, il est peu de choses que cet être « insularisé » qu'est « l'homme de notre temps » supporte moins que le risque de paraître naïf ; périsse tout le reste, pourvu que le sentiment de n'être dupe de rien soit sauf. En réalité, la plus grande des naïvetés est de croire que l'homme puisse échapper à toute naïveté sur tous les plans, et qu'il lui soit possible d'être intégralement intelligent par ses propres moyens ; voulant tout gagner par la ruse, on finit par tout

perdre dans l'aveuglement et l'impuissance. Ceux qui reprochent à nos ancêtres d'avoir été sottement crédules oublient, d'abord qu'on peut également être sottement incrédule, et ensuite qu'en fait de crédulité, il n'y a rien de tel que les illusions dont vivent les soi-disant destructeurs d'illusions ; car on peut remplacer une crédulité simple par une crédulité compliquée, et ornée des méandres d'un doute de commande faisant partie du style, mais c'est toujours de la crédulité ; la complication ne rend pas l'erreur moins fausse, ni la sottise moins sotte.

Contre l'image d'Épinal d'un Moyen Âge désespérément naïf et d'un XXe siècle éperdument intelligent, nous ferons valoir que l'histoire n'abolit pas la simplicité d'esprit, mais la déplace, et que la plus flagrante des naïvetés est de ne pas s'en apercevoir ; aussi n'y a-t-il rien de plus simpliste que cette prétention de « repartir à zéro » sur tous les plans, ou cet autodéracinement systématique - et indiciblement insolent - qui caractérisent certaines tendances du monde contemporain. On aime à attribuer, non seulement aux gens du Moyen Âge, mais même aux générations immédiatement précédentes, toutes les duperies possibles, et on aurait honte de leur ressembler ; le XIXe siècle paraît presque aussi lointain que l'époque mérovingienne. Les opinions courantes prouvent qu'on se croit incomparablement plus « réaliste » que n'importe quel esprit d'un passé même récent ; « notre temps », ou le « XXe siècle », ou l'« ère atomique » semble flotter comme un îlot déraciné, ou comme une monade fabuleusement « lucide », sur des millénaires d'infantilisme et d'étourderie. Le monde contemporain est comme un homme qui aurait honte d'avoir eu des parents et qui voudrait se créer lui-même, et recréer l'espace, le temps et toutes les lois physiques, ou qui voudrait tirer du néant un

monde objectivement parfait et subjectivement confortable, et cela par une activité créatrice sans Dieu ou contre Dieu ; le malheur, c'est qu'en voulant créer un Être nouveau, on n'aboutit qu'à se détruire soi-même.

La moyenne de la jeunesse contemporaine, paraît-il, tend à rendre responsables nos pères de tous les maux, et c'est là une attitude parfaitement absurde, car, outre que nos pères pourraient faire le même reproche à leurs pères et ainsi de suite, rien ne prouve que les enfants de la jeunesse actuelle n'auront pas de solides raisons pour faire le même reproche à leurs aînés. Si les jeunes d'aujourd'hui déclarent être innocents par principe puisqu'ils n'ont aucune idéologie et ne s'intéressent pas à la politique, ils oublient qu'un monde peut aller à la dérive précisément pour cette raison ; on peut provoquer un malheur parce qu'on fait quelque chose, mais on peut aussi le provoquer parce qu'on ne fait rien, d'autant qu'on n'est jamais seul au monde et que d'autres se chargent de penser et d'agir pour ceux qui n'en ont pas envie. L'homme contemporain a amassé une foule d'expériences, d'où un certain désillusionnement, mais les conclusions qu'il en tire sont tellement fausses qu'elles réduisent pratiquement à néant tout ce qui est acquis, ou qui devrait l'être.

***

Un fait qui peut induire en erreur, et qu'on ne se prive pas d'exploiter, est l'analogie entre l'enfance des individus et celle des peuples ; mais cette analogie n'est que partielle, et sous un certain rapport elle est même inverse, la collectivité étant sous ce rapport le contraire - ou l'image inversée - de l'individu. En effet, alors que chez l'individu c'est la vieillesse qui représente normalement la sagesse, celle-ci

coïncide chez la collectivité traditionnelle - et aussi chez l'humanité prise dans son ensemble - à l'origine, c'est-à-dire aux « temps apostoliques » pour une civilisation et à l'« âge d'or » pour toute l'humanité ; mais de même que toute civilisation déchoit, à l'instar du genre humain, en s'éloignant des origines et en s'approchant des « derniers temps », de même l'individu déchoit au moins physiquement avec l'âge ; et de même que l'époque de la Révélation ou l'« âge d'or » est une période où le Ciel et la terre se touchent et où les Anges conversent avec les hommes, de même l'enfance de l'individu est sous un certain rapport un temps d'innocence, de bonheur et de proximité du Ciel ; il y a donc là une analogie directe avec les cycles de la collectivité, parallèlement à une analogie inverse qui situe la sagesse à l'origine de la vie collective et à la fin de la vie individuelle. Pourtant, il est indéniable qu'une société vieillie a amassé des expériences et développé des arts - mais ce n'est là qu'une extériorisation - et c'est précisément ce qui induit en erreur quand on accepte *a priori* les postulats de l'évolutionnisme.

Il faut distinguer, de toute évidence, entre une naïveté qui est intrinsèque et une autre qui est extrinsèque ; celle-ci n'existe qu'accidentellement et par rapport à un monde issu de certaines expériences, mais rempli d'hypocrisie, d'habileté vaine et de dissimulation ; comment un homme qui ignore l'existence du mensonge, ou qui ne le connaît qu'à titre de péché capital et exceptionnel, ne serait-il pas ingénu au goût d'une société lâche et dissimulée ? Pour une personne pathologiquement rouée, tout homme normal est naïf ; pour les escrocs, les naïfs c'est les honnêtes gens. Même un certain sens critique, loin d'être une supériorité en soi, n'est qu'une excroissance produite par une ambiance où tout est

falsifié : c'est ainsi que la nature produit des réflexes d'autodéfense et des adaptations qui ne s'expliquent que par telle ambiance ou par telles circonstances chroniques ; on admettra sans peine que les qualités physiques particulières de l'Esquimau ou du Bochiman ne constituent pas en soi des supériorités.

Si les gens d'autrefois paraissent candides, c'est souvent en fonction de la perspective déformante due à une corruption plus ou moins généralisée ; les taxer de naïfs est en somme leur appliquer une loi rétroactive, juridiquement parlant. De même, si tel auteur ancien peut donner une impression de simplicité d'esprit, c'est pour une large part parce qu' il n' avait pas à tenir compte de mille erreurs encore inconnues ni de mille possibilités de mésinterprétation, et aussi, parce que sa dialectique n' avait pas à ressembler à une danse écossaise entre des œufs, étant donné qu'il pouvait se passer largement de nuances ; les mots avaient encore une fraîcheur et une plénitude - ou une magie - qu'il nous est difficile d'imaginer dans le climat d'inflation verbale où nous vivons.

La naïveté en tant que simple manque d'expérience est forcément chose toute relative : les hommes - en tout cas les collectivités - ne peuvent s'empêcher d'être naïfs par rapport à des expériences qu'ils n'ont pas faites - et portant sur des possibilités qu'ils n'ont pas pu prévoir - et ceux qui les ont faites ont beau jeu de juger l'inexpérience des autres et de se croire supérieurs à eux ; ce qui décide de la valeur des hommes, ce n'est pas l'accumulation d'expériences, c'est la capacité d'en tirer parti. Nous pouvons être plus perspicaces que d'autres par rapport à des expériences que nous avons faites, tout en étant plus naïfs par rapport à des expériences qui nous restent à faire, ou que nous sommes incapables de

faire et que d'autres auraient faites à notre place ; car autre chose est de vivre un événement et autre chose est d'en tirer les conséquences. Jouer avec le feu parce qu'on ignore qu'il brûle, est sans doute de la naïveté ; mais se jeter à l'eau parce qu'on s'est brûlé un doigt ne vaut certes pas mieux, car ignorer que le feu brûle n'est pas plus naïf que d'ignorer qu'on peut y échapper autrement qu'en se noyant. La grande et classique erreur, c'est de remédier à des abus par d'autres abus - éventuellement moindres en apparence, mais plus fondamentaux parce que mettant en cause les principes - ou autrement dit, d'éliminer la maladie en tuant le patient.



Un genre de naïveté que nous pourrions reprocher à nos ancêtres sur le plan des sciences physiques est une certaine confusion des domaines : faute d'expérience ou d'observation - mais ce n'est certes pas cela qui nous gêne - ils étaient parfois enclins à surestimer la portée des correspondances cosmiques, en sorte qu'il leur arrivait d'appliquer imprudemment à tel ordre des lois valables pour tel autre, de croire par exemple que les salamandres supportent le feu - et peuvent même l'éteindre - à cause de certaines propriétés de ces batraciens, et surtout à cause de la confusion entre ces derniers et les « esprits ignés » du même nom ; les anciens étaient d'autant plus sujets à de telles méprises qu'ils connaissaient encore par expérience le caractère protéique de la substance subtile qui enveloppe et pénètre le monde matériel, ou autrement dit, la cloison entre les états corporel et animique n'était pas encore aussi coagulée qu'aux époques plus tardives. En revanche, l'homme d'aujourd'hui est lui aussi relativement excusable sur ce plan, mais en direction

inverse, en ce sens qu'une totale absence d'expérience des manifestations animiques sensibles semble confirmer son matérialisme ; cependant, quelle que soit l'inexpérience de l'homme moderne dans les choses d'ordre animique ou subtil, il y a pourtant des phénomènes de ce genre qui ne lui sont nullement inaccessibles en principe, mais qu'il qualifie *a priori* de « superstitions » et abandonne aux occultistes.

L'acceptation de la dimension animique fait du reste partie de la religion : on ne peut nier la magie sans errer dans la foi ; pour ce qui est des miracles, s'ils dépassent le plan animique quant à leur cause, ils le traversent pourtant quant à leur effet. Dans le langage des théologiens, le terme de « superstition » prête à confusion parce qu'il exprime deux idées tout à fait différentes, à savoir, d'une part une fausse application du sentiment religieux, et d'autre part la croyance en des choses irréelles ou inefficaces : ainsi, on appelle « superstition » le spiritisme, qui ne l'est que sous le rapport de l'interprétation et du culte mais non des phénomènes, et des sciences telles que l'astrologie, qui sont tout à fait réelles et efficaces et n'impliquent aucune déviation de type pseudo-religieux. En réalité, il faut entendre par superstition, non des sciences ou des faits qu'on ignore et qu'on ridiculise sans en comprendre le premier mot, mais des pratiques soit vaines en elles-mêmes, soit totalement incomprises, et appelées à suppléer à l'absence d'attitudes spirituelles ou de rites efficaces ; est superstitieuse également une interprétation erronée ou abusive d'un symbolisme ou d'une coïncidence quelconque, souvent en connexion avec des craintes ou des scrupules chimériques, et ainsi de suite. De nos jours, le mot « superstition » ne signifie plus rien ; quand des théologiens l'emploient - insistons-y encore - on ne sait jamais s'ils blâment une diablerie concrète ou une simple

illusion ; pour eux, un acte magique et un simulacre de magie semblent être la même chose, et ils ne sentent pas la contradiction qu'il y a à déclarer dans un même souffle que la sorcellerie est un grand péché et qu'elle n'est qu'une superstition.

Mais revenons aux naïvetés scientifiques des anciens : d'après saint Thomas d'Aquin, « une erreur concernant la création engendre une fausse science sur Dieu », ce qui signifie, non que la connaissance de Dieu exige une connaissance totale des phénomènes cosmiques - condition parfaitement irréalisable d'ailleurs -, mais que notre connaissance doit être, soit symboliquement juste, soit physiquement adéquate ; dans ce dernier cas, elle doit garder pour nous une intelligibilité symbolique sans laquelle toute science est vaine et nocive. Par exemple : la platitude de la terre et la rotation du ciel sont des constatations auxquelles la science humaine a le droit de s'arrêter ou de se limiter, puisque le symbolisme spirituel reflète adéquatement une situation réelle ; mais l'hypothèse évolutionniste est une thèse à la fois fausse et pernicieuse, puisque - outre qu'elle est contraire à la nature des choses - elle enlève à l'homme sa signification essentielle et ruine du même coup l'intelligibilité du monde. Dans la science humaine sur les phénomènes il y a toujours une part d'erreur ; nous ne pouvons atteindre en ce domaine que des connaissances relatives, mais elles peuvent être globalement suffisantes dans le contexte de notre science spirituelle. Les anciens connaissaient les lois sensibles de la nature, leur astronomie se fondait plus ou moins sur les apparences et comportait des erreurs matérielles - non spirituelles puisque les apparences sont providentielles et ont pour nous une signification -, mais cette déficience se trouve largement compensée par la totalité du savoir traditionnel,

lequel embrasse en effet les Anges, les Paradis, les démons, les enfers, la spontanéité non évolutive de la création - c'est-à-dire la cristallisation des Idées célestes dans la substance cosmique - puis la fin apocalyptique du monde, et bien d'autres données encore ; ces données - quel qu'en soit le revêtement mythique - sont essentielles pour l'être humain. Par contre, une science négatrice de ces données, fût-elle prodigieuse dans l'observation matérielle des phénomènes sensibles, ne saurait revendiquer le principe énoncé par saint Thomas, d'abord parce que le savoir des choses essentielles prime le savoir des choses secondaires, et ensuite parce qu'un savoir qui exclut, en fait et par principe, les choses essentielles de la création, est infiniment plus loin de l'adéquation exacte et totale qu'une science apparemment « naïve », mais intégrale.

S'il est « naïf » de croire - parce qu'on le voit ainsi - que la terre est plate et que le ciel avec les astres tourne autour d'elle, il n'est pas moins « naïf » de prendre le monde sensible pour le seul monde, ou pour le monde total, et de croire que la matière - ou l'énergie si l'on préfère - est l'Existence comme telle ; ces erreurs sont même infiniment plus grandes que celle du système géocentrique. En outre, l'erreur matérialiste et évolutionniste, nous l'avons dit, est infiniment nocive - la cosmologie primitive et « naturelle » ne l'est à aucun degré -, ce qui montre bien qu'il n'y a aucune commune mesure entre l'insuffisance de l'ancienne cosmographie et la fausseté globale - nous ne disons pas « partielle » - de cette science prométhéenne et titanesque dont le principe nous a été légué par la décadence grecque.

Et ceci est caractéristique des ravages du scientisme et de sa psychologie particulière : si l'on fait remarquer à un progressiste convaincu que l'homme ne saurait supporter

psychologiquement l'ambiance d'une autre planète - on parle d'y créer des colonies en cas de surpeuplement terrestre -, il répondra sans sourciller qu'on va fabriquer un homme nouveau ayant les qualités requises ; cette inconscience et cette insensibilité relèvent déjà de l'inhumain et du monstrueux, car en niant ce qu'il y a dans l'homme de total et d'inaliénable, on bafoue l'intention divine qui nous fait être ce que nous sommes, et qui a consacré notre nature par le « Verbe fait chair ». Tacite se moquait des Germains qui tentaient d'arrêter un torrent avec leurs boucliers ; ce n'est pourtant pas plus naïf que de croire à l'émigration planétaire, ou de croire à l'installation, avec des moyens purement humains, d'une société humaine définitivement satisfaite et parfaitement inoffensive, et continuant indéfiniment à progresser. Tout cela prouve que l'homme, s'il est forcément devenu moins naïf pour certaines choses, n'a pourtant rien appris quant à l'essentiel, pour dire le moins ; la seule chose dont l'homme livré à lui-même soit capable, c'est de « faire les péchés les plus anciens de la manière la plus nouvelle », comme dirait Shakespeare. Et le monde étant ce qu'il est, ce n'est sans doute pas commettre un truisme que d'ajouter qu'il vaut mieux aller naïvement au Ciel que d'aller intelligemment en enfer.

Quand on cherche à reconstituer la psychologie des ancêtres, on commet presque toujours la grave erreur de ne point tenir compte des répercussions internes de leurs manifestations externes : or ce qui importe, c'est, non un perfectionnement superficiel, mais l'efficacité de nos attitudes en vue de l'invisible ou de l'Absolu. Des façons de penser et

d'agir qui nous déroutent éventuellement par leur ingénuité de surface - dans la vie des saints notamment - recèlent souvent une efficacité d'autant plus grande en profondeur ; l'homme des époques plus tardives a beau avoir accumulé une foule d'expériences et beaucoup d'habileté, il est certainement moins « authentique » et moins « efficace », ou moins sensible à l'influx du surnaturel, que ses pères lointains ; il a beau sourire - lui le « civilisé » devenu « adulte » - d'un raisonnement apparemment simpliste ou d'une attitude ***a priori*** enfantine ou « prélogique », l'efficacité interne de ces points de repère lui échappe. Les historiens et les psychologues sont loin de se douter que l'écorce des comportements humains est toujours chose relative et qu'un plus ou un moins sur ce seul plan n'a rien de décisif, puisque seul le mécanisme interne de notre contact avec les états supérieurs ou les prolongements célestes importe ; on évalue à quelques millénaires l'écart mental entre un « primitif » actuel et un « civilisé », alors que l'expérience prouve que cet écart, là où il existe, n'est que de quelques jours, car l'homme est partout et toujours l'homme.

Il n'y a pas que la naïveté et la superstition qui se déplacent, il y a aussi l'intelligence, et l'un ne va pas sans l'autre ; on peut s'en rendre compte en lisant des textes philosophiques ou des critiques d'art, où un individualisme têtu marche sur les échasses d'une pseudo-psychologie prétentieuse ; c'est comme si l'on voulait emprunter la subtilité d'un scolastique et la sensibilité d'un troubadour pour dire qu'il fait chaud ou froid. On fait des frais monstrueux d'habileté mentale pour extérioriser des opinions qui n'ont

aucun rapport avec F intelligence ; ceux qui par nature ne sont pas doués intellectuellement apprennent à faire semblant de penser et ne peuvent même plus se passer de cette imposture, tandis que ceux qui sont doués risquent de désapprendre à penser en suivant le courant. L'apparence d'une montée est ici en réalité une descente, l'ignorance et l'inintelligence se trouvent à l'aise dans un raffinement tout superficiel, et il en résulte un climat qui fait apparaître la sagesse sous un jour de naïveté, de grossièreté, de rêverie.

De nos jours, tout le monde veut paraître intelligent ; on aimerait mieux être taxé de criminel que de naïf, si cela pouvait se faire sans risques. Mais comme l'intelligence ne se tire pas du vide, on a recours à des subterfuges : l'un des plus courants est la manie de la « démystification », qui permet d'avoir l'air intelligent à peu de frais, car il suffit de dire que la réaction normale vis-à-vis de tel phénomène est un « préjugé » et qu'il est grand temps de le présenter en dehors de la « légende » ; si on pouvait soutenir que l'océan est un étang et l'Himalaya une colline, on le ferait. Il est impossible à certains auteurs de se borner à constater, comme tout le monde l'a fait avant eux, que telle chose ou tel homme eut telles qualités et tel destin ; il faut toujours commencer par faire remarquer qu'« on a trop dit que... » et que la réalité est tout autre, et qu'on l'a enfin découverte, et qu'auparavant tout le monde était dans le « mensonge ». On applique ce stratagème surtout à des choses évidentes et universellement connues ; ce serait par trop naïf sans doute de reconnaître en deux mots qu'un lion est un carnivore et qu'il n'est pas tout à fait sans danger.

Quoi qu'il en soit, il y a partout de la naïveté et il y en a toujours eu, et il est impossible à l'homme d'en sortir, si ce n'est au-delà de l'humain ; et c'est dans cette vérité que

se situe la clef et la solution du problème. Car ce qui importe, ce n'est pas la question de savoir si la dialectique ou les comportements d'un Platon sont naïfs ou non, ou s'ils le sont à tel degré et non à tel autre - et on aimerait bien savoir où se trouvent les mesures absolues de tout cela -, mais uniquement le fait que le sage ou le saint a intérieurement accès à la Vérité concrète ; la formulation la plus simple - la plus « naïve » sans doute au goût de certains - peut constituer le seuil de la Connaissance la plus totale et la plus profonde[1].

Si la Bible est naïve, c'est un honneur d'être naïf ; si les philosophismes négateurs de l'Esprit sont intelligents, il n'y a pas d'intelligence. Derrière l'humble croyance à un Paradis situé dans les nuages, il y a au moins un fond de vérité inaliénable, et surtout - et cela est sans prix - une réalité miséricordieuse qui ne déçoit jamais.

1. « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des Cieux est à eux. » (*Matth.* V, 3.) - « Que votre parole soit : oui, oui ; non, non ; ce qui est en plus vient du mal. » *(ibid.,* 37.) - « Si vous ne changez pas et ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des Cieux. » *(ibid,.,* XVIII, 3.) - « Bienheureux ceux qui n'auront pas vu, mais qui auront cru. » *(Jean,* XX, 29.)

L'HOMME DANS L'UNIVERS

La science moderne, qui est rationaliste quant au sujet et matérialiste quant à l'objet, peut nous situer physiquement, et d'une façon approximative, mais elle ne peut rien dire sur notre situation extra-spatiale dans l'Univers total et réel. Les astronomes savent à peu près où nous nous trouvons dans l'espace, à quel « endroit » relatif, dans quel bras périphérique de la Voie Lactée, et ils savent peut-être où celle-ci se situe parmi les autres poussières d'étoiles ; mais ils ignorent où nous sommes dans l'« espace » existentiel : à savoir dans un état de durcissement et au centre ou au sommet de celui-ci, et en même temps au bord d'une immense « rotation », laquelle n'est autre que le courant des formes, l'écoulement « samsârique » des phénomènes, le *panîa rhei* d'Héraclite. La science profane, en voulant percer à fond le mystère des contenants - l'espace, le temps, la matière, l'énergie - oublie celui des contenus : elle veut expliquer les propriétés quintessentielles de notre corps et le fonctionnement intime de notre âme, mais elle ignore ce qu'est l'intelligence et l'existence ; et par conséquent, elle ne peut pas ne pas ignorer - vu ses principes - ce qu'est l'homme.

Quand nous regardons autour de nous, que voyons-nous ? Premièrement, de l'existence ; deuxièmement, des différences ; troisièmement, des mouvements, des modifica-

tions, des transformations ; quatrièmement, des disparitions. Tout ceci manifeste un état de la Substance universelle : c'est à la fois une cristallisation et une rotation, une pesanteur et une dispersion, une solidification et une segmentation. De même que l'eau est dans la glace, et le mouvement du moyeu dans la jante, de même Dieu est dans les phénomènes ; il est accessible en eux et à partir d'eux ; c'est tout le mystère du symbolisme et de l'immanence. Dieu est « l'Extérieur » et « l'Intérieur », le « Premier » et le « Dernier »\

Dieu est la plus aveuglante des évidences. Toute chose a un centre ; donc l'ensemble des choses - le monde - possède également un centre. Nous sommes sur la périphérie de « quelque chose d'absolu », et ce « quelque chose » ne peut pas être moins puissant, moins conscient, moins intelligent que nous. Les hommes croient avoir de la « terre ferme » sous les pieds et posséder une puissance véritable ; ils se croient parfaitement « chez eux » sur terre et s'attribuent beaucoup d'importance, alors qu'ils ne savent ni d'où ils viennent ni où ils vont et qu'ils sont tirés à travers la vie comme par une corde invisible.

Toutes les choses sont limitées. Or qui dit limitation, dit effet, et qui dit effet, dit cause ; c'est ainsi que toutes les choses, par leur limitation autant que par leurs contenus, prouvent Dieu, Cause première et partant illimitée.

Ou encore : qu'est-ce qui prouve extrinsèquement l'Absolu ? Premièrement le relatif, puisqu'il n'a de sens que par l'absoluité qu'il restreint, et deuxièmement le « relativement absolu », c'est-à-dire le reflet de l'Absolu dans le relatif. La question des preuves intrinsèques ou directes de l'Absolu n'a pas à se poser, l'évidence étant dans l'Intellect

1. Noms divins koraniques : *Ezh-Zhâhir* **et** *El-Bâtin, El Awwal* **et** *El-Akhir.*

même et par conséquent dans tout notre être, si bien que les preuves indirectes ne sauraient jouer qu'un rôle de supports ou de causes occasionnelles ; dans l'Intellect, le sujet et l'objet se confondent ou s'interpénétrent d'une certaine manière. La certitude existe pratiquement, sans quoi le mot n'existerait pas ; il n'y a donc aucune raison de la nier sur le plan de l'intellection pure et de l'universel[1].

L'ego, c'est à la fois un système d'images et un cycle ; c'est quelque chose comme un musée, et une promenade unique et irréversible à travers ce musée. ***L'ego*** est un tissu mouvant fait d'images et de tendances ; celles-ci viennent de notre propre substance, et celles-là nous sont fournies par l'ambiance. Nous nous mettons nous-mêmes dans les choses, et nous plaçons les choses en nous-mêmes, alors que notre être véritable en est indépendant.

À côté de ce système d'images et de tendances qu'est notre ***ego,*** il y a des myriades d'autres systèmes d'images et de tendances. Il y en a qui sont pires ou moins beaux que le nôtre et il y en a qui sont meilleurs ou plus beaux.

Nous sommes comme de l'écume sans cesse renouvelée sur l'océan de l'Existence. Mais comme Dieu s'est mis dans cette écume, elle est destinée à devenir une mer d'étoiles, lors de la cristallisation finale des esprits. L'infime système d'images doit devenir, au delà de sa contingence terrestre, une étoile immortalisée dans le halo de la Divinité. Cette étoile peut se concevoir à divers degrés ; les Noms di-

1. La philosophie moderne, c'est la liquidation des évidences, donc de l'intelligence au fond ; ce n'est plus une *sophia* à aucun degré, mais bien plutôt une « misosophie ».

vins en sont les archétypes ; au-delà des étoiles rayonne le Soleil du Soi, dans sa transcendance fulgurante et dans son infinie paix.

L'homme ne choisit pas ; il suit sa nature et sa vocation, et c'est Dieu qui choisit.

Un homme tombé dans un bourbier et sachant qu'il peut en sortir de telle ou telle manière et avec quelque effort, ne songera pas à se révolter contre les lois naturelles ni à maudire l'existence ; il trouve évident qu'il puisse y avoir de la boue et qu'il y ait de la pesanteur, et ne pense qu'à sortir du bourbier. Or, nous sommes dans le bourbier de l'existence terrestre et nous savons que nous pouvons lui échapper, quelles que puissent être nos épreuves : la Révélation nous l'assure et l'Intellect peut s'en rendre compte ***a posteriori.*** Il est donc absurde de nier Dieu et d'injurier le monde pour la seule raison que l'existence présente des fissures qu'elle ne peut pas ne pas présenter, sous peine de ne pas exister et de ne pas pouvoir « existencier ».

Nous nous trouvons comme sous une couche de glace que ni nos cinq sens ni notre raison ne permettent de percer, mais que l'Intellect - à la fois miroir du suprasensible et rayon surnaturel de lumière - traverse sans peine dès que la Révélation lui a permis de prendre conscience de sa propre nature ; la croyance religieuse également traverse cette carapace cosmique, d'une façon moins directe et plus affective sans doute, mais néanmoins intuitive dans bien des cas ; la divine Miséricorde, qui est comprise dans la Réalité universelle, et qui en prouve le caractère foncièrement « bénéfi-

que »[1], veut du reste que la Révélation intervienne là où est cette couche de glace ou cette écorce, si bien que nous ne sommes jamais totalement enfermés, si ce n'est dans notre refus de la Miséricorde. Prenant la glace qui nous emprisonne pour la Réalité, nous n'admettons pas ce qu'elle exclut et n'éprouvons aucun désir de délivrance ; nous voulons obliger la glace à être le bonheur. Dans l'ordre des lois physiques, nul ne songe à refuser la Miséricorde qui réside indirectement dans la nature des choses : nul homme qui est près de se noyer ne refuse la perche qui lui est tendue ; mais trop d'hommes refusent la Miséricorde dans l'ordre total, parce qu'elle dépasse le cadre étroit de leur expérience journalière et les bornes non moins étroites de leur entendement. L'homme ne veut en général se sauver qu'à condition de ne pas devoir se dépasser.

Le fait que nous sommes emprisonnés dans nos cinq sens comporte du reste également un aspect de Miséricorde, aussi paradoxal que cela puisse sembler après ce qui vient d'être dit. Si nos sens étaient multiples - et il n'y a là théoriquement aucune limite de principe - la réalité objective nous traverserait comme un ouragan ; elle nous écartèlerait et nous écraserait à la fois. Notre « espace vital » serait transparent, nous serions comme suspendus au-dessus d'un abîme ou comme précipités à travers un macrocosme incommensurable, aux entrailles visibles, si l'on peut dire, et rempli d'épouvante ; au lieu de vivre dans une parcelle maternelle et charitablement opaque et étanche de l'univers - car un monde est une matrice et la mort est une cruelle naissance -, nous nous trouverions sans cesse en face d'une totalité d'espaces ou d'abîmes - et en face de myriades de créatures et de phénomènes - dont aucun être individuel ne

1. Bien que la nature divine soit au-delà des déterminations morales.

saurait supporter la perception. L'homme est fait pour l'Absolu ou l'Infini, non pour le contingent indéfini.

L'homme, avons-nous dit, est comme enseveli sous une couche de glace. Il s'y trouve de diverses manières, une fois sous cette glace cosmique qu'est la matière en sa consistance actuelle et post-édénique, et une autre fois sous la glace de l'ignorance.

La Bonté est dans la substance même de l'Univers, et elle perce, par conséquent, jusque dans notre matière pourtant « maudite » ; les fruits de la terre et la pluie du ciel qui nous permettent de vivre ne sont autre chose que des manifestations de la Bonté qui perce partout et qui réchauffe le monde, et que nous portons en nous-mêmes, au fond de nos cœurs refroidis.

Le symbolisme du jet d'eau nous rappelle que toute chose est par définition une extériorisation projetée dans un vide en soi inexistant, mais néanmoins perceptible dans les phénomènes ; l'eau, dans cette image, est cette « substance de rêve » (Shakespeare) qui produit les mondes et les êtres. La distance des gouttes d'eau par rapport à leur source se traduit, sur l'échelle macrocosmique, par un principe de coagulation et de durcissement, d'individuation aussi sur un certain plan ; la pesanteur qui fait retomber les gouttes est alors l'attraction surnaturelle du Centre divin. Cette image du jet d'eau ne rend cependant pas compte des degrés de réalité ni surtout de l'absolue transcendance du Centre ou du Principe : elle rend compte de l'unité de « substance » ou de

« non-irréalité »[1], mais non de la séparation existentielle retranchant le relatif de l'Absolu ; le premier rapport va du Principe à la manifestation et le second de celle-ci à celui-là, c'est-à-dire qu'il y a unité « au point de vue » du Principe, et diversité ou séparativité au point de vue des êtres en tant qu'ils ne sont qu'eux-mêmes.

En un certain sens, les mondes sont comme les corps vivants et les êtres sont comme le sang ou comme l'air qui les traverse ; les contenants comme les contenus sont des projections « illusoires » hors du Principe - illusoires parce qu'en réalité rien ne saurait en sortir - mais les contenus sont dynamiques et les contenants statiques ; cette distinction n'apparaît pas dans le symbolisme du jet d'eau, mais elle apparaît dans celui de la respiration ou de la circulation sanguine.

Le sage regarde les choses sous le rapport de leur extériorisation nécessairement imparfaite et éphémère, mais il les regarde aussi sous celui de leurs contenus parfaits et étemels. Dans un contexte moral, donc strictement humain et volitif, cette extériorisation coïncide indirectement avec la notion de « péché »[2], et c'est là un aspect que l'homme en tant que créature agissante et passionnelle ne doit jamais perdre de vue.

1. C'est-à-dire que rien ne saurait se situer en dehors de la seule Réalité.

2. « Tout ce qui devient, mérite de périr », dit Goethe dans *Faust,* en prêtant d'ailleurs abusivement cette fonction destructrice au diable, dont le rôle se borne en réalité à la perversion et à la subversion.

Il y a eu bien des spéculations sur la question de savoir comment le sage - le « gnostique »[1] ou le *jnâni* - « voit » le monde phénoménal, et les occultistes de tout genre ne se sont pas privés d'émettre les théories les plus fantaisistes sur la « clairvoyance » et le « troisième œil » ; en réalité, la différence entre la vision ordinaire et celle dont jouit le sage ou le gnostique n'est de toute évidence pas d'ordre sensoriel. Le sage voit les choses dans leur contexte total, donc à la fois dans leur relativité et leur transparence métaphysique ; il ne les perçoit pas comme si elles étaient physiquement diaphanes ou dotées de sons mystiques ou d'une aura visible, bien qu'on puisse parfois décrire sa vision au moyen de telles images. Si nous voyons devant nous un paysage et que nous savons que c'est un mirage - même si l'œil ne s'en aperçoit pas -, nous le regardons autrement que si c'était un paysage réel ; une étoile nous fait une autre impression qu'une luciole, même quand les circonstances optiques sont telles que la sensation est la même pour l'œil ; le soleil nous remplirait d'épouvante s'il ne se couchait plus[2] ; c'est ainsi que la vision spirituelle des choses se distingue par la perception concrète des rapports universels et non par un caractère sensoriel particulier. Le « troisième œil », c'est la faculté de voir les phénomènes *sub specie cetemitatis* et partant dans une sorte de simultanéité ; il s'y ajoute souvent, par la force des choses, des intuitions sur les modalités pratiquement imperceptibles.

Le sage voit les causes dans les effets, et les effets dans les causes ; il voit Dieu en tout, et tout en Dieu. Une science

1. Nous employons toujours ce mot au sens étymologique et sans tenir compte de tout ce qui, historiquement, peut s'appeler « gnosticisme ». C'est la gnose que nous avons en vue et non ses déviations pseudo-religieuses.

2. Ce n'est pas pour rien que les Védantins appellent l'ignorance « prendre une corde pour un serpent ».

qui perce les profondeurs de l'« infiniment grand » et de l'« infiniment petit » sur le plan physique, mais qui nie les autres plans qui pourtant révèlent la raison suffisante de la nature sensible et en fournissent la clef, est un plus grand mal que l'ignorance pure et simple ; c'est, en somme, une « contre-science » dont les effets ultimes ne peuvent pas ne pas être mortels. En d'autres termes, la science moderne est à la fois un rationalisme totalitaire qui élimine et la Révélation et l'Intellect, et un matérialisme totalitaire qui ignore la relativité métaphysique - et partant l'impermanence - de la matière et du monde ; elle ignore que le suprasensible - qui est au-delà de l'espace et du temps - est le principe concret du monde et qu'il est aussi, par conséquent, à l'origine de cette coagulation contingente et changeante que nous appelons « matière »[1]. La science dite « exacte »[2] est, en fait, une « intelligence sans sagesse », comme inversement la philosophie post-scolastique est une « sagesse sans intelligence ».

Le principe d'individuation produit des visions spirituelles de plus en plus restreintes. Il y a d'abord, au delà de ce principe, la vision intrinsèque de la Divinité : c'est ne voir que Dieu. La prochaine étape, en ordre descendant, c'est voir toute chose en Lui ; et la suivante, c'est voir Dieu en toute chose ; en un certain sens ces deux façons de voir sont équivalentes, ou presque. Vient ensuite la « vision » tout indirecte de l'homme ordinaire : les choses « et » Dieu ; et enfin, l'ignorance qui ne voit que les choses et qui exclut Dieu, ce qui revient à dire qu'elle réduit pratiquement le

1. Les interprétations récentes « affinent » peut-être la notion de la matière, mais ne dépassent aucunement son niveau.

2. Elle n'est pas réellement « exacte » puisqu'elle nie les choses qu'elle ne peut prouver sur son terrain et avec ses méthodes, comme si l'impossibilité de preuves matérielles ou mathématiques était une preuve d'inexistence.

Principe à la manifestation ou la Cause à l’effet. Mais en réalité, Dieu seul se voit ; voir Dieu, c’est voir par Lui.

Il faut connaître le contenant et non se disperser dans les contenus. Le contenant, c’est d’abord le miracle permanent de l’existence ; c’est ensuite celui de la conscience ou de l’intelligence, et ensuite celui de la joie qui, telle une puissance expansive et créatrice, remplit pour ainsi dire les « espaces » existentiel et intellectuel. Sera brûlé tout ce qui n’est pas capable d’immortalité ; les accidents périssent, seule la Réalité demeure.

Il y a en tout homme une étoile incorruptible, une substance appelée à se cristalliser dans l’Immortalité, et éternellement préfigurée dans la lumineuse proximité du Soi. Cette étoile, l’homme ne la dégage que dans la vérité, dans l’oraison et dans la vertu.

UNIVERSALITÉ ET ACTUALITÉ DU MONACHISME[1]

Trouver un dénominateur commun pour des phénomènes aussi variés que les différents monachismes d'Occident et d'Orient n'apparaît pas comme chose facile au premier abord, car pour pouvoir définir, il faut avoir trouvé un point de vue qui nous le permette ; or ce point de vue, nous semble-t-il, résulte sans difficulté de la nature des choses, étant donné qu'il est impossible de rendre compte de la nature humaine sans la rattacher à son conditionnement divin, ou d'un phénomène humain sans le rattacher positivement ou négativement à Dieu ; car sans Dieu, point d'homme. Nous pourrions donc dire que l'effort de réduire la complexité de la vie à une formule simple, mais essentielle et libératrice, résulte de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus entier et de plus profond, et que cet effort a donné lieu, dans les climats spirituels les plus divers, à cette sorte de sainteté institutionnelle qu'est la monachisme.

L'homme a été créé seul et il meurt seul ; le monachisme veut sauver cette solitude dans ce qu'elle a de métaphysiquement irremplaçable ; il entend restituer à l'homme

1. Ce chapitre a été écrit à la demande d'un religieux - c'est ce qui explique son caractère un peu particulier -, mais n'a paru dans aucune revue.

sa solitude primordiale en face de Dieu, ou encore, il veut ramener l'homme à son intégrité spirituelle et à sa totalité. Une société parfaite serait une société d'ermites, si ce paradoxe est permis ; or c'est exactement ce que tend à réaliser la communauté monastique, qui en un certain sens est de l'érémitisme organisé.

Les quelques réflexions qui vont suivre apparaîtront peut-être comme des truismes à certains, mais elles se réfèrent à des habitudes mentales tellement indéracinables qu'il est difficile d'en sous-estimer l'importance quand on va au fond des choses. Ce que nous voulons dire, c'est que, selon l'opinion courante, le monachisme est affaire de « vocation », mais non au sens propre de ce terme ; quand un homme est assez simple pour prendre la religion à la lettre et qu'il commet l'imprudence de laisser transparaître des opinions ou attitudes par trop spirituelles, on ne manque pas de lui signifier que sa place est « au couvent », comme s'il était un corps étranger qui n'aurait aucun droit à l'existence en dehors des murs d'un institut approprié. La notion de « vocation », positive en elle-même, devient alors négative : est « appelé », non celui qui est dans la vérité et parce qu'il y est, mais celui qui dérange la société en lui faisant sentir involontairement ce qu'elle est. Selon cette façon de voir plus ou moins conventionnelle, l'absence de vocation - ou disons la mondanité - existe *de jure* et non *de facto* seulement, ce qui signifie que la perfection apparaît comme une spécialité facultative, donc comme un luxe ; on la réserve aux religieux, mais on oublie de poser la question de savoir pourquoi elle n'est pas pour tout le monde.

Certes, le religieux ne blâmera aucun homme pour le seul fait de vivre dans le siècle ; c'est l'évidence même, eu égard au clergé séculier et aux saints laïcs ; ce qui est

blâmable, c'est, non de vivre « dans le monde », mais de mal y vivre et de le créer ainsi d'une certaine manière. Quand on reproche à l'ermite ou au moine de « fuir » le monde, on commet une double erreur : premièrement, on perd de vue que l'isolement contemplatif a une valeur intrinsèque qui est indépendante de l'existence d'un « monde » ambiant ; deuxièmement, on feint d'oublier qu'il est des fuites qui sont parfaitement honorables et que, s'il n'est ni absurde ni honteux de s'enfuir devant une avalanche, si on le peut, il ne l'est pas davantage de s'enfuir devant les tentations ou même simplement les distractions du monde, ou devant notre propre *ego* en tant qu'il se trouve enraciné dans ce cercle vicieux : et n'oublions pas qu'en nous débarrassant du monde nous débarrassons celui-ci de notre propre misère. De nos jours, on déclare volontiers que fuir le monde, c'est déserter des « responsabilités », euphémisme parfaitement hypocrite qui dissimule derrière une notion « altruiste » ou « sociale » la paresse spirituelle et la haine de l'absolu ; on aime à ignorer que le don de soi pour Dieu est toujours un don de soi pour tous. Il est métaphysiquement impossible de se donner à Dieu sans qu'il en résulte un bien pour l'ambiance ; se donner à Dieu, et serait-ce à l'insu de tous, c'est se donner aux hommes, car il y a, dans ce don de soi, une valeur sacrificielle dont le rayonnement est incalculable.

D'un autre côté, faire son salut, c'est comme respirer, manger, dormir ; on ne peut le faire pour les autres, ni les aider en s'en abstenant. L'égoïsme, c'est enlever aux autres ce dont ils ont besoin ; ce n'est pas prendre pour soi ce qu'ils ignorent ou dont ils ne veulent point.

Ce n'est pas le monachisme qui se situe en dehors du monde, c'est le monde qui se situe en dehors du monachisme : si tout homme vivait dans l'amour de Dieu, le

monastère serait partout, et c'est en ce sens qu'on peut dire que tout saint est implicitement moine ou ermite. Ou encore : de même qu'il est possible d'introduire le « monde » dans le cadre monastique, car tout moine n'est pas saint, de même il est possible de transférer le monachisme, ou l'attitude qu' il représente, dans le monde, car il peut y avoir des contemplatifs en tout lieu.

Si nous définissons le monachisme comme un « retranchement pour Dieu » tout en lui reconnaissant un caractère universel et inter-religieux - car la soif du surnaturel est dans la nature de l'homme normal -, comment pouvons-nous appliquer cette définition aux spirituels musulmans, qui ne se retranchent point de la société, ou aux bouddhistes, qui s'en retranchent, mais ne semblent pas avoir la notion de Dieu ? Autrement dit - en ce qui concerne l'Islam -, comment peut-il y avoir une spiritualité dans une religion qui refuse le monachisme, ou encore, pourquoi le monachisme se trouve-t-il exclu d'une religion qui pourtant possède une mystique, des disciplines ascétiques et un culte des saints ? À cela nous devons répondre que l'une des raisons d'être de l'Islam est précisément la possibilité d'une « société-couvent », si l'on peut s'exprimer ainsi : c'est-à-dire que l'Islam entend transférer la vie contemplative dans le cadre même de la société totale ; il parvient à réaliser, dans ce cadre, des conditions de structure et de comportement qui permettent l'isolement contemplatif au milieu même des activités du monde. Il faut ajouter que le couvent, pour le musulman, c'est avant tout le rattachement initiatique à une confrérie et la soumission - *perinde ac cadaver* - au maître spirituel,

puis la pratique d'oraisons surérogatoires, avec des veilles et des jeûnes ; l'élément isolant, par rapport aux mondains, est la rigueur dans l'observation de la sounna ; c'est donc cette rigueur - à laquelle la société ambiante ne saurait s'opposer en pays musulman - qui équivaut pratiquement aux murs du monastère. Il est vrai que les derviches se rassemblent dans les zaouïas pour leurs pratiques communes et y font des retraites qui durent parfois plusieurs mois ; quelques-uns y habitent en consacrant toute leur vie à l'oraison et au service du cheikh ; mais il n'en résulte pas un monachisme proprement dit, et comparable à celui des chrétiens et des bouddhistes. Quoi qu'il en soit, le fameux « point de monachisme dans l'Islam » *(lâ rahbâniyah fî'l-islâm)* signifie au fond, non que les contemplatifs ne doivent pas se retrancher du monde, mais au contraire que le monde ne doit pas être retranché des contemplatifs ; l'idéal intrinsèque du monachisme ou de l'érémitisme, à savoir l'ascèse et la vie mystique, n'est nullement en cause. Et n'oublions pas que la « guerre sainte » donne lieu, en Islam, à la même valorisation mystique que dans la chevalerie chrétienne, celle des templiers notamment ; il y a là une voie du sacrifice et du martyr qui a uni - lors des croisades - chrétiens et musulmans dans un même amour sacrificatoire de Dieu.

Dans le cas du Bouddhisme, la difficulté consiste en ceci que cette religion, tout en étant essentiellement monastique - elle l'est à un degré insurpassable -, semble ignorer la notion de Dieu ; or il va sans dire qu'une « spiritualité athée » est une contradiction dans les termes, et en fait, le Bouddhisme possède parfaitement la notion d'un Absolu transcendant, comme il possède la notion d'un contact entre cet Absolu et l'homme. Si le Bouddhisme n'a pas l'idée d'un « Dieu » au sens sémitique ou aryen du terme, il n'en a pas

moins conscience, à sa manière, de la Réalité divine, car il est loin d'ignorer les notions cruciales d'absoluité, de transcendance, de perfection et, du côté humain, celles de sacrifice et de sainteté ; il est sans doute « non-théiste », il n'est certainement pas « athée ». L'aspect « Dieu personnel » apparaît notamment dans le culte mahâyânique du Bouddha Amitâbha - l'Amidisme japonais -, où il se combine avec une perspective de Miséricorde rédemptrice ; on a parlé d'influences chrétiennes, ce qui est non seulement faux, mais même invraisemblable à plus d'un point de vue ; c'est oublier que la nature profonde des choses peut susciter partout, dans les cadres appropriés, des phénomènes au moins formellement analogues. Ce préjugé des « influences » ou des « emprunts » nous fait penser à cet ethnographe qui, trouvant chez des Peaux-Rouges le mythe du déluge, concluait naïvement que des missionnaires étaient passés par là, alors que ce mythe - ou plutôt ce souvenir - se retrouve chez presque tous les peuples de la terre.

Ces dernières remarques nous fournissent l'occasion de dire quelques mots sur la confusion courante entre le syncrétisme et l'éclecticisme, bien que cela risque de nous éloigner quelque peu de notre sujet. Le syncrétisme n'est jamais chose sérieuse : c'est l'assemblage d'éléments hétéroclites en une fausse unité, c'est-à-dire sans véritable synthèse ; l'éclecticisme par contre est chose naturelle partout où des doctrines différentes se côtoient, comme le prouve le platonisme ou l'aristotélisme intégrés dans la perspective chrétienne. Ce qui importe en pareil cas, c'est que la perspective originelle reste fidèle à elle-même et n'accepte les concepts étrangers que dans la mesure où ceux-ci corroborent cette fidélité en aidant à éclairer les intentions fondamentales de la perspective-mère ; les chrétiens n'avaient

aucune raison de ne pas s'inspirer de la sagesse hellénique, puisqu'elle était là, de même que les musulmans ne pouvaient s'empêcher, en doctrine mystique, d'utiliser dans une certaine mesure les concepts néoplatoniciens dès qu'ils en prirent connaissance ; mais ce serait une grave erreur que de parler de syncrétisme dans ces cas, en évoquant abusivement l'exemple de doctrines artificielles telles que la théosophie moderne. Il n'y a jamais eu, entre deux religions vivantes, des emprunts d'éléments essentiels affectant les structures fondamentales, comme on le suppose en attribuant l'Amidisme aux nestoriens.

Il nous faut mentionner encore, comme exemples du monachisme asiatique, celui des hindous et celui des taoïstes, mais ces cas ne présentent guère de difficultés comparables à celles que nous avons relevées au sujet de l'Islam et du Bouddhisme ; certes, il y a toujours la difficulté toute générale des différences religieuses, mais c'est là un problème complexe dont nos aperçus plutôt synthétiques sur le monachisme en tant que phénomène d'humanité n'ont pas à rendre compte.

Un monde est absurde dans la mesure où le contemplatif, l'ermite, le moine, y apparaissent comme un paradoxe ou un « anachronisme ». Or le moine est dans l'actualité précisément parce qu'il est intemporel : nous vivons à l'époque de l'idolâtrie du « temps », et le moine incarne tout ce qui est immuable, non par sclérose ou par inertie, mais par transcendance.

Et ceci nous amène à des considérations qui mettent négativement en relief la brûlante actualité de l'idéal monas-

tique, ou simplement religieux, ce qui en dernière analyse revient au même. Dans ce monde d'absurde relativisme où nous vivons, qui dit « notre temps » croit avoir tout dit ; identifier des phénomènes quelconques avec un « autre temps », ou qui plus est, un « temps révolu », c'est les liquider ; et notons le sadisme hypocrite que recouvrent des mots comme « révolu », « suranné » ou « irréversible », lesquels remplacent la pensée par une sorte de suggestion imaginative, une « musique de préjugé » pourrions-nous dire. On constate par exemple que telle pratique liturgique ou cérémonielle offense les goûts scientistes ou démagogiques de notre époque, et on est tout heureux de se rappeler que l'usage en question date du Moyen Âge, voire de « Byzance », ce qui permet de conclure sans autre forme de procès qu'il n'aplus droit à l'existence ; on oublie totalement la seule question qui ait à se poser, à savoir *pourquoi* les Byzantins ont pratiqué telle chose ; il se trouve que ce *pourquoi* se situe le plus souvent en dehors du temps, qu'il a une raison d'être qui relève de facteurs intemporels. S'identifier soi-même avec un « temps » et enlever par là aux choses toute valeur intrinsèque ou presque, est une attitude toute nouvelle, que l'on projette arbitrairement dans ce que nous appelons rétrospectivement le « passé » ; en réalité, nos ancêtres ne vivaient pas dans un temps, subjectivement et intellectuellement parlant, mais dans un « espace », c'est-à-dire dans un monde de valeurs stables où le flux de la durée n'était pour ainsi dire qu'accidentel ; ils avaient un merveilleux sens de l'absolu dans les choses, et de l'enracinement des choses dans l'absolu.

Notre époque tend de plus en plus à couper l'homme de ses racines ; mais en voulant « repartir à zéro » et réduire l'homme au purement humain, on n'arrive qu'à le déshuma-

niser, ce qui prouve que le « purement humain » n'est qu'une fiction ; l'homme n'est pleinement homme qu'en se tenant au-dessus de lui-même, et il ne le peut que par la religion. Le monachisme est là pour rappeler que l'homme n'est que par sa conscience permanente de l'Absolu et des valeurs absolues, et que les œuvres humaines ne sont rien en elles-mêmes ; les Pères du désert, les Cassien, les saint Benoît ont montré qu'avant d'agir, il faut être, et que les actions sont précieuses dans la mesure où l'amour de Dieu les anime ou s'y reflète, et tolérables dans la mesure où elles ne s'opposent pas à cet amour. La plénitude de l'être, laquelle dépend de l'esprit, peut en principe se passer de l'action ; celle-ci n'a pas sa fin en elle-même, Marthe n'est certes pas supérieure à Marie. L'homme se distingue de l'animal sous deux rapports essentiels, d'abord par son intelligence capable d'absolu et par conséquent d'objectivité et de sens du relatif, et ensuite par sa volonté libre, capable de choisir Dieu et de s'attacher à lui : le reste n'est que contingence, notamment cette « culture » profane et quantitative dont l'Église primitive n'avait aucune idée, et dont on fait maintenant un pilier de la valeur humaine, à l'encontre de l'expérience courante et de l'évidence.

À notre époque, l'homme est défini en fonction, non de sa nature spécifique - laquelle n'est définissable que dans un contexte divin -, mais des conséquences inextricables d'un prométhéisme déjà séculaire : ce sont les œuvres humaines, ou même les conséquences lointaines de ces œuvres, qui dans l'esprit de nos contemporains déterminent et définissent l'homme. Nous vivons dans un monde de coulisses où il est devenu presque impossible de toucher aux réalités primordiales des choses ; à chaque pas s'interposent les préjugés et les réflexes qu'exige une glissade irréversible ;

c'est comme si avant la Renaissance, ou avant les Encyclopédistes, l'homme n'avait pas été entièrement l'homme, ou comme si, pour être homme, il fallait avoir passé par Descartes, Voltaire, Rousseau, Kant, Marx, Darwin et Freud, sans oublier - en dernière heure -, le fatal Teilhard de Chardin. Il est triste de voir comment les convictions religieuses s'enveloppent trop souvent d'une sensibilité irréligieuse, ou comment ces convictions s'accompagnent de réflexes qui leur sont parfaitement opposés ; l'apologétique tend de plus en plus à se situer sur un faux terrain, sur lequel sa victoire est d'ailleurs impossible, et d'adopter un langage qui sonne faux et ne peut convaincre personne, abstraction faite d'un certain succès de propagande qui ne sert nullement la religion comme telle ; quand l'apologétique frôle la démagogie, elle s'engage dans la voie du suicide. Au lieu de s'en tenir à la vérité pure et simple - une vérité qui de toute évidence ne peut plaire à tout le monde -, on se laisse fasciner par les postulats de l'adversaire, puis par son assurance, son dynamisme, son facile succès et son efficace vulgarité ; sous prétexte de ne pas vouloir « confisquer » le message religieux, on le « falsifie » extrinsèquement et imperceptiblement, mais on se garde bien de croire à ce danger et de prononcer ce mot ; on parle tout au plus d'un danger d'« atténuation du message », euphémisme dont la partialité est évidente.

« Soumettez-vous la terre », dit la Bible, et les progressistes ne se font pas faute d'exploiter cette sentence pour justifier l'industrialisme de plus en plus totalitaire de notre époque et pour préconiser une « spiritualité » correspondante ; en réalité, il y a bien longtemps que l'homme a obéi à cette injonction du Créateur ; pour en saisir l'intention véritable et les limites, il faut se souvenir de l'ordre divin de

« ne pas se soucier du lendemain » et des injonctions analogues[1]. C'est pure hypocrisie de faire état de la sentence biblique citée sans la situer dans son contexte total, car avec cette logique, on devrait également donner une portée absolue au « soyez féconds et multipliez »[2] et abolir toute chasteté dans le Christianisme, et même revenir à la polygamie des hébreux. Ce curieux empressement de suivre les « ordres de Dieu » pourrait aboutir, nous semble-t-il, à bien d'autres découvertes scripturaires que le passage concernant l'agriculture, la pêche, la chasse et l'élevage, et à bien d'autres soucis spirituels que l'industrialisation de la religion'[1].

Les complexes d'infériorité et les réflexes de mimétisme sont mauvais conseillers ; que de fois devons-nous constater qu'on fait des reproches absurdes non seulement à la religion du Moyen Âge, mais aussi à celle du XIXe siècle, qui lui non plus n'était pas « atomique », comme si tous les hommes ayant vécu avant nous avaient été frappés d'un

1. « Que sert-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme ? » (*Matth.* XVI, 26).

2. « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur les animaux qui se meuvent sur la terre. » *(Genèse* I, 28).

3. Aux partisans de cette « mise au pas », il faut répondre avec l'Écriture : « Quiconque veut être ami du monde se rend ennemi de Dieu. » *(Jacques* IV, 4). « Et ne vous conformez pas au siècle présent, mais transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait. » *(Rom.* XII, 2). - De nos jours, c'est l'inverse : c'est le scientisme athée, c'est la démagogie, c'est la machine qui décident de ce qui est bon, ce qui doit plaire à Dieu, ce qui est parfait. - « Malheur à vous, quand tous les hommes diront du bien de vous ; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les faux prophètes ! » *(Luc,* VI, 26).

aveuglement inexplicable, et comme s'il avait fallu attendre l'avènement de tel philosophe athée pour découvrir une lumière décisive, et mystérieusement ignorée de tous les saints. On oublie trop volontiers que, si la nature humaine a droit aujourd'hui à ses faiblesses, ce que personne ne conteste, elle y avait également droit autrefois ; le « progrès » n'est le plus souvent qu'un transfert, l'échange d'un mal contre un autre, sans quoi notre époque serait parfaite et sainte. Dans le monde humain, en tant que tel, on ne peut guère choisir un bien ; on en est toujours réduit à choisir un moindre mal, et pour déterminer quel mal est moindre, force nous est de nous référer à une hiérarchie de valeurs relevant des réalités étemelles, ce que, précisément, « notre temps » ne fait jamais. Le Moyen Âge partait de l'idée que l'homme est mauvais puisqu'il est pécheur, tandis que pour notre siècle l'homme est bon puisque le péché n'existe pas, si bien que le mal est avant tout ce qui nous fait croire au péché ; l'humanitarisme moderne, persuadé que l'homme est bon, entend protéger l'homme, mais contre qui ? Contre l'homme évidemment, mais contre quel homme ? Et si le mal ne vient pas de l'homme, de qui vient-il, étant donné la conviction que rien d'intelligent n'existe en dehors de l'être humain ni surtout au-dessus de lui ?

Il y a le préjugé de la science et celui du social ; le monachisme, avec son insistance sur la « seule chose nécessaire » et avec son paupérisme collectif libre de toute envie - et parfaitement concret à l'égard des individus, le monastère fût-il riche -, le monachisme offre à sa manière la réponse aux deux écueils. Qu'est-ce qu'une science qui ne rend compte ni de l'Infini transcendant et conscient, ni de l'au-delà, ni de phénomènes fondamentaux tels que la Révélation, le miracle, la pure intellection, la contemplation, la

sainteté ? Et qu'est-ce qu'un équilibre social qui abolit toute supériorité réelle et ne tient aucun compte de la nature intrinsèque de l'homme et de ses fins dernières ? On sourit du récit biblique de la création, mais on ignore le symbolisme sémitique, qui fournit la clef pour des choses apparemment naïves ; on prétend que l'Église a toujours été « avec les riches », et on oublie qu'au point de vue de la religion, il n'y a que l'homme, qu'il soit riche ou pauvre, l'homme fait de chair et d'esprit, toujours exposé aux misères et voué à la mort ; et si l'Église en tant qu'institution terrestre s'est forcément appuyée sur les puissants qui la protégeaient ou étaient censés la protéger, elle ne s'est jamais refusée aux pauvres, et elle compense largement ses imperfections accidentelles et humaines par ses dons spirituels et par ses innombrables saints, sans oublier cette présence spirituelle permanente que réalise, précisément, le monachisme. On a reproché à l'Église catholique sa « suffisance » : or l'Église a mille raisons d'être « suffisante », puisqu'elle est ce qu'elle est, et qu'elle offre ce qu'elle offre ; elle n'a ni à s'agiter, ni à faire son « autocritique », ni à « prendre le virage », comme l'exigent ceux qui n'ont plus aucun sens de sa dignité. L'Église a le droit de se reposer en elle-même ; sa ligne de combat, ce sont les saints ; elle n'a pas besoin de démagogues affairés qui jouent au « drame » et à « l'agonie ». Les saints lui suffisent, et elle en a toujours eu[1].

Le succès du matérialisme athée s'explique en partie par le fait qu'il est une position extrême, et d'un extrémisme facile vu le monde glissant qui en est le cadre, et vu les éléments psychologiques auxquels il fait appel ; le Christia-

1. Et ajoutons à ce propos qu'une Église qui n'est pas « triomphaliste » n'est pas une Église, pas plus qu'un dogme qui n'est pas « tonné » n'est un dogme.

nisme est, lui aussi, une position extrême, mais au lieu de la mettre en valeur, on la dissimule-c'est du moins la tendance qui semble prévaloir - et on s'adapte à l'adversaire, alors que c'est précisément l'extrémisme du message chrétien qui, s'il s'affirme sans fard - mais aussi sans « dynamisme » de commande -, a le don de fasciner et de convaincre. En capitulant consciemment ou inconsciemment devant les arguments de l'adversaire, on cherche évidemment à lui donner l'impression que l'absolu chrétien réalise le même genre de perfection que l'absolu progressiste et socialiste, et on renie ceux des aspects - pourtant essentiels - de l'absolu chrétien qui heurtent les tendances adverses, en sorte qu'on n'a rien d'autre à leur opposer qu'un demi-absolu sans originalité ; car les deux attitudes sont fausses : dire qu'on n'a toujours eu en vue que le progrès social, ce qui est un mensonge ridicule et sans rapport avec la perspective chrétienne, et s'accuser - tout en promettant de faire mieux à l'avenir - d'avoir négligé ce progrès, ce qui est une trahison pure et simple ; ce qu'il faudrait faire, c'est mettre chaque chose à sa place et rappeler à tout propos ce qu'est, au point de vue religieux, l'homme, la vie, le monde, la société. Le Christianisme est une perspective eschatologique, il envisage les choses en fonction de l'au-delà ou il ne les envisage pas du tout ; faire semblant d'adopter une autre façon de voir - ou l'adopter réellement - tout en restant dans la religion, est un non-sens inintelligible et ruineux. L'actualité du monachisme, c'est qu'il incarne - qu'on le veuille ou non - précisément ce quelque chose qui, dans la religion, est extrême et absolu et qui est d'essence spirituelle et contemplative ; la charité terrestre n'a de sens qu'en fonction de la charité céleste. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice... »

Que la religion puisse et doive parfois s'adapter à des circonstances nouvelles, cela est évident et inévitable ; mais il faut prendre soin de ne pas donner *a priori* raison aux circonstances et y voir des normes rien que parce qu'elles existent et qu'elles plaisent à la majorité. En procédant à une adaptation, il importe de s'en tenir strictement à la perspective religieuse et à la hiérarchie des valeurs qu'elle implique ; il faut s'inspirer d'une critériologie métaphysique et spirituelle et non céder à des pressions ou même se laisser contaminer par une fausse évaluation des choses. Ne parle-t-on pas d'une « religion orientée vers le social », ce qui est soit un pléonasme soit une absurdité, voire d'une « spiritualité du développement économique », ce qui, à part la monstruosité, est une contradiction dans les termes ? D'après ces tendances, l'erreur, ou le péché, ne doit plus se soumettre aux impératifs de la vérité et de la spiritualité, c'est au contraire la vérité, la spiritualité, qui doit s'adapter à l'erreur et au péché ; et c'est le sentiment de l'adversaire qui est le critère du vrai et du faux, du bien et du mal.

Mais revenons un instant au scientisme, puisqu'il joue un rôle si décisif dans la mentalité contemporaine ; nous ne voyons absolument pas pourquoi il faille s'extasier devant les vols spatiaux ; les saints, dans leurs extases, montent infiniment plus haut, et nous disons cela, non à titre allégorique, mais en un sens tout à fait concret que nous pourrions qualifier de « scientifique » ou d'« exact ». La science moderne a beau explorer l'infiniment lointain et aussi l'infiniment petit, elle peut atteindre à sa manière le monde des galaxies et celui des molécules, mais elle ignore - puis-

qu'elle ne croit ni à la Révélation ni à la pure intellection - tous les mondes immatériels et suprasensoriels qui enveloppent pour ainsi dire notre dimension sensible, et par rapport auxquels celle-ci n'est qu'une sorte de fragile coagulation, appelée à disparaître à son heure sous l'effet fulgurant de la Réalité divine. Or postuler une science sans métaphysique est une contradiction flagrante, car sans métaphysique, point de mesures ni critères, point d'intelligence qui pénètre, contemple et coordonne. Le psychologisme relativiste, et ignorant d'absolu, de même que l'évolutionnisme - absurde parce que contradictoire, le plus ne pouvant venir du moins -, ne s'expliquent que par cette exclusion de l'intelligence dans ce qu'elle a d'essentiel et de total.

Autrefois, on doutait parfois de l'objet, y compris celui qui peut se trouver en nous-mêmes - est « objet » tout ce dont le sujet peut avoir conscience distinctivement et séparativement, fût-ce un défaut moral du sujet -, mais de nos jours, on ne craint pas la contradiction de douter du sujet connaissant dans ce qu'il a d'intrinsèque et d'irremplaçable : on met en question l'intelligence comme telle, on la « critique » même, sans se demander « qui » la critique - ne parle-t-on pas de fabriquer un homme plus parfait ? - et sans se rendre compte que le doute philosophique est compris dans cette dévalorisation, qu'il tombe avec l'intelligence et que, du même coup, toute science et toute philosophie s'effondrent. Car si notre intelligence est par définition inefficace, si nous sommes des irresponsables ou des mottes de terre, inutile de philosopher.

Ce qu'on veut nous faire admettre, c'est que notre esprit est relatif en son essence même, que celle-ci ne comporte aucune mesure stable - comme si la raison suffisante de l'intellect humain n'était pas précisément de comporter

de telles mesures ! - et que par conséquent les notions du vrai et du faux sont intrinsèquement relatives, donc toujours flottantes ; et comme certaines conséquences d'erreurs accumulées se heurtent à nos mesures innées et sont démasquées et flétries par elles, on nous dit que c'est là une question d'habitude et qu'il faut changer notre nature, c'est-à-dire qu'il faut créer une nouvelle intelligence qui trouve beau ce qui est laid et accepte pour vrai ce qui est faux. Le diable est essentiellement incapable de reconnaître qu'il s'est trompé, à moins qu'un tel aveu ne soit dans son intérêt ; c'est donc l'erreur devenue habituelle qui doit avoir raison à tout prix, même au prix de notre intelligence, et, en dernière analyse, de notre existence ; la nature des choses et notre faculté d'adéquation, c'est le « préjugé ».

On a dit et redit que le monachisme sous toutes ses formes, qu'il soit chrétien ou bouddhiste, est une manifestation de « pessimisme » : on élude ainsi par commodité ou par étourderie l'aspect intellectuel et réaliste de la question et on réduit des constatations objectives, des idées métaphysiques et des conclusions logiques à des dispositions purement sentimentales. Est taxé de « pessimisme » celui qui sait qu'une avalanche est une avalanche, et est « optimiste » celui qui la prend pour du brouillard ; penser sereinement à la mort en méprisant les distractions, c'est voir le monde sous des couleurs sombres, mais penser à la mort avec répugnance, ou éviter d'y penser, tout en trouvant tout le bonheur dont on est capable dans les choses passagères, c'est du « courage », paraît-il, et c'est du « sens des responsabilités ». Nous n'avons jamais compris pourquoi ceux qui mettent leur espérance en Dieu tout en ayant assez de discernement pour pouvoir lire les « signes des temps », sont accusés de fiel, alors que d'autres passent pour des natures fortes et heureu-

ses parce qu'ils prennent des mirages pour des réalités ; et il est à peine croyable que ce faux optimisme, qui se trouve en parfaite opposition avec l'Écriture d'une part et avec les critères les plus tangibles d'autre part, puisse gagner des hommes qui font profession de croire en Dieu et à la vie future.

Nous voudrions essayer maintenant de décrire d'une certaine manière - mais il y aurait mille autres façons de le faire - comment l'homme qui s'est attaché à Dieu se situe spirituellement dans l'existence, ou comment il prend position en face de ce gouffre vertigineux qu'est le monde. La condition du moine - car c'est lui qui nous intéresse ici plus particulièrement, bien que nous eussions pu parler du contemplatif en général -, la condition du moine constitue une victoire sur l'espace et le temps, ou sur le monde et la vie, en ce sens que le moine se situe par son attitude au centre et dans le présent : au centre par rapport au monde plein de phénomènes, et dans le présent par rapport à la vie pleine d'événements. Concentration de prière et rythme de prière : ce sont en un certain sens les deux dimensions de l'existence spirituelle en général et monastique en particulier. Le religieux s'abstrait du monde, il se fixe en un lieu défini - et le lieu est centre parce qu'il est consacré à Dieu -, il ferme moralement les yeux, et reste sur place en attendant la mort, comme une statue placée dans une niche, pour parler avec saint François de Sales ; par cette « concentration », le moine se situe sous l'axe divin, il participe déjà au Ciel en se rattachant concrètement à Dieu. Ce faisant, le contemplatif s'abstrait également de la durée, car par l'oraison - cette

actualisation permanente de la conscience de l’Absolu -, il se situe dans un instant intemporel : l’oraison - ou le souvenir de Dieu - est maintenant et toujours, elle est « toujours maintenant » et appartient déjà à l’Éternité. La vie du moine, par l’élimination des mouvements désordonnés, est un rythme ; or le rythme est la fixation d’un instant - ou du présent - dans la durée, comme l’immobilité est la fixation d'un point - ou du centre - dans l’étendue ; ce symbolisme, fondé sur la loi de l’analogie, devient concret en vertu de la consécration à Dieu. C’est ainsi que le moine tient le monde en main et qu’il domine aussi la vie : car il n’y a rien de précieux dans le monde que nous ne possédions ici-même, si ce point où nous sommes appartient à Dieu et si, étant ici pour Dieu, nous lui appartenons ; et de même, toute notre vie est dans cet instant où nous choisissons Dieu et non les vanités.

Dans la dimension temporelle qui s’étend devant nous, il n’y a que trois certitudes : celle de la mort, celle du Jugement et celle de la Vie étemelle. Nous n’avons aucun pouvoir sur le passé et nous ignorons l’avenir ; nous n’avons, pour l’avenir, que ces trois certitudes, mais nous en possédons une quatrième en ce moment même, et c’est elle qui est tout : c’est celle de notre actualité, de notre liberté actuelle de choisir Dieu et de choisir ainsi tout notre destin. Dans cet instant, ce présent, nous tenons toute notre vie, toute notre existence : tout est bon si cet instant est bon, et si nous savons fixer notre vie dans cet instant béni ; tout le secret de la fidélité spirituelle est de demeurer en cet instant, de le renouveler et de le perpétuer par la prière, de le retenir par le rythme spirituel, d’y placer tout le temps qui se déverse sur nous et qui risque de nous entraîner loin de ce « moment divin ». La vocation du religieux, c’est la prière perpétuelle,

non parce que la vie est longue, mais parce qu'elle n'est qu'un moment ; la perpétuité - ou le rythme - de l'oraison démontre que la vie n'est qu'un instant toujours présent, de même que la fixation spatiale en un lieu consacré démontre que le monde n'est qu'un point, mais un point qui, appartenant à Dieu, est partout, et n'exclut aucune félicité.

Cette réduction des dimensions existentielles - en ce qu'elles ont d'infini et d'arbitraire - en une unité bénie est en même temps ce qui fait l'essence de l'homme ; le reste est contingence ou accident. C'est là une vérité qui s'adresse à tout être humain ; aussi le moine n'est-il pas un être à part, mais simplement un prototype ou un modèle, ou un schéma spirituel, un point de repère : tout homme - parce qu'il est homme - doit réaliser d'une certaine manière cette victoire sur le monde qui disperse et sur la vie qui asservit. Trop de gens croient ne pas avoir le temps pour prier, mais c'est là une illusion due à cette indifférence qui est, d'après Fénelon, la plus grande maladie de l'âme ; car les nombreux moments que nous remplissons avec nos rêves habituels, y compris nos réflexions trop souvent inutiles, nous les enlevons à Dieu et à nous-mêmes.

La grande mission du monachisme est de montrer au monde que le bonheur n'est pas quelque part au loin, ou dans quelque chose qui se situe en dehors de nous, dans un trésor à chercher ou dans un monde à construire, mais ici-même où nous sommes à Dieu. Le moine représente en face d'un monde déshumanisé ce que sont nos vraies mesures ; sa mission, c'est de rappeler aux hommes ce qu'est l'homme.

CLEFS DE LA BIBLE

Pour comprendre le sens et la nature de la Bible il faut se référer essentiellement aux deux notions de symbolisme et de révélation ; sans une compréhension exacte et - au besoin - suffisamment approfondie de ces notions-clefs, l'approche de la Bible reste chose aléatoire et risque de donner lieu à de graves erreurs doctrinales, psychologiques et historiques. C'est surtout la notion de révélation qui est ici indispensable, car le sens littéral de la Bible, dans les Psaumes notamment, et dans les paroles de Jésus, offre une nourriture suffisante à la piété, en dehors de toute question de symbolisme ; mais cette nourriture perdrait toute sa sève et tout son pouvoir libérateur sans la notion adéquate de révélation ou d'origine supra-humaine.

D'autres passages, dans le Genèse surtout mais aussi dans des textes tels que le Cantique des Cantiques, restent des énigmes en l'absence des commentaires traditionnels. Dans l'approche de l'Écriture, il importerait de toujours tenir le plus grand compte des commentaires rabbiniques et kabbalistes, et non moins - du côté chrétien - des commentaires patristiques et mystiques ; on verrait alors que le mot à mot ne se suffit presque jamais à lui-même et que ses apparentes naïvetés, inconséquences et contradictions se résolvent dans une dimension de profondeur dont il faut posséder la clef. Le sens littéral est souvent un langage chiffré qui voile plus

qu'il ne dévoile, et qui n'est censé fournir que des points de repère pour des vérités d'ordre cosmologique, métaphysique et mystique ; les traditions orientales sont unanimes dans cette interprétation complexe et pluridimensionnelle des textes sacrés. D'après Maître Eckhart, « le Saint-Esprit enseigne toute vérité ; il est vrai qu'il y a un sens littéral que l'auteur avait en vue, mais comme Dieu est l'auteur de l'Écriture sainte, tout sens vrai est en même temps sens littéral ; car tout ce qui est vrai provient de la Vérité elle-même, est contenu en elle, dérive d'elle et est voulu par elle. » Et de même Dante dans son *Convivio* : « Les Écritures peuvent être comprises et doivent être exposées principalement selon quatre sens. L'un est appelé littéral... L'autre est appelé allégorique... Le troisième sens est appelé moral... Le quatrième sens est appelé anagogique, c'est-à-dire qui surpasse le sens (*sovrasenso*) ; c'est ce qui a lieu lorsqu'on expose spirituellement une Écriture qui, tout en étant vraie dans le sens littéral, signifie en outre les choses supérieures de la Gloire éternelle, ainsi qu'on peut le voir dans le Psaume du Prophète où il est dit que lorsque le peuple d'Israël sortit d'Égypte, la Judée fut rendue sainte et libre. Bien qu'il soit manifestement vrai qu'il en fut ainsi selon la lettre, ce qui s'entend spirituellement n'est pas moins vrai, à savoir que lorsque l'âme sort du péché, elle est rendue sainte et libre dans sa puissance. » *(Trattato Seconda,* 1).

Pour ce qui est du style biblique - abstraction faite de variations qui sont ici sans importance -, il importe de comprendre que le caractère sacré, donc surhumain du texte, ne saurait se manifester d'une façon absolue dans le langage, qui est forcément humain : la qualité divine dont il s'agit apparaît plutôt dans la richesse des significations superposées et dans la force théurgique du texte pensé, prononcé et écrit.

Et ceci également est important : les Écritures sacrées ne sont pas telles à cause du sujet qu'elles traitent, ni à cause de la façon dont elles le traitent, mais en vertu de leur degré d'inspiration ou, ce qui revient au même, à cause de leur provenance divine ; c'est celle-ci qui détermine le contenu du livre, et non pas inversement. La Bible peut parler d'une multitude de choses autres que Dieu, sans être moins sacrée pour autant, tandis que d'autres livres peuvent traiter de Dieu et de choses sublimes, sans être pour cela Parole divine.

L'apparente incohérence de certains textes sacrés résulte somme toute de la disproportion entre la Vérité divine et le langage humain : c'est comme si ce langage se brisait, sous la pression de l'Infini, en mille morceaux disparates, ou comme si Dieu, pour exprimer mille vérités, ne disposait que de quelques mots, ce qui l'obligerait à toutes sortes d'ellipses ou de paraphrases. D'après les Rabbins, « Dieu parle brièvement » : cela aussi explique les synthèses *a priori* incompréhensibles du langage sacré, de même que les superpositions de sens dont nous avons parlé. C'est le rôle des commentateurs inspirés et orthodoxes d'intercaler, dans les sentences trop elliptiques, les propositions sous-entendues et inexprimées, ou encore de préciser sous quel rapport ou dans quel sens telle affirmation doit se comprendre, puis d'expliquer les divers symbolismes, et ainsi de suite. C'est le commentaire orthodoxe, et non le mot à mot de la Thora, qui a force de loi : on dit que la Thora est « fermée » et que ce sont les sages qui l'« ouvrent » ; et c'est cette nature « fermée » de la Thora qui rend nécessaire dès l'origine le commentaire, la Mischna, laquelle a été donnée dans le Tabernacle lorsque Josué la transmit au Sanhédrin. Il est dit également que Dieu donna la Thora pendant le jour, et la Mischna pendant la nuit ; et que la Thora est infinie en

elle-même, tandis que la Mischna est inépuisable par son écoulement dans la durée. Notons également qu'il y a deux principaux degrés d'inspiration, ou même trois si l'on y ajoute celle des commentaires orthodoxes ; le Judaïsme exprime la différence entre les deux premiers degrés en comparant l'inspiration de Moïse à un miroir lumineux, et celle des autres prophètes à un miroir obscur.

Les deux clefs de la Bible, avons-nous dit, sont les notions de symbolisme et de révélation. La révélation a été trop souvent abordée en un sens psychologique, donc purement naturaliste et relativiste ; en réalité, la révélation est l'irruption fulgurante d'une connaissance qui provient, non d'un subconscient individuel ou collectif, mais au contraire d'un supraconscient qui, tout en demeurant latent dans tous les êtres, en dépasse pourtant immensément les cristallisations individuelles et psychologiques. En disant que « le royaume des cieux est au-dedans de vous », Jésus-Christ voulait dire, non que le ciel - ou Dieu - soit d'ordre psychologique, mais simplement que l'accès des réalités célestes et divines se situe pour nous dans le centre de notre être ; et c'est de ce centre que jaillit, précisément, la révélation, quand il y a dans l'ambiance humaine une raison suffisante à ce qu'elle jaillisse et que, de ce fait, il se présente un support humain prédestiné, donc capable de véhiculer ce jaillissement.

Mais le fondement le plus important de ce que nous venons de dire est de toute évidence l'admission d'un monde de lumière intelligible qui est à la fois sous-jacent et transcendant par rapport à nos consciences ; la connaissance de ce monde, ou de cette sphère, entraîne la négation de tout psychologisme et aussi de tout évolutionnisme. Autrement dit, le psychologisme et l'évolutionnisme ne sont pas autre

chose que les hypothèses de remplacement devant suppléer à l'absence de la connaissance dont il s'agit.

Affirmer que la Bible est à la fois symboliste et révélée, revient donc à dire, d'une part qu'elle exprime des vérités complexes en un langage indirect et imagé, et d'autre part que sa source n'est ni le monde sensoriel, ni le plan psychologique ou rationnel, mais une sphère de réalité qui dépasse ces plans et qui les enveloppe immensément, tout en étant accessible à l'homme, en principe, à partir du centre intellectif et mystique de son être, ou à partir du « cœur » si l'on préfère, ou du pur « intellect ». C'est celui-ci qui comporte, dans sa substance même, l'évidence de la sphère de réalité dont nous parlons, et qui en contient ainsi la preuve, si ce mot peut avoir un sens dans l'ordre de la perception directe et participative. Le préjugé pour ainsi dire classique du scientisme ou son défaut de méthode si l'on préfère, c'est de nier un mode de connaissance suprasensoriel et suprarationnel, et par voie de conséquence les plans de réalité auxquels ces modes se réfèrent, et dont proviennent, précisément, et la révélation et l'intellection. L'intellection est - en principe - à l'homme ce qu'est la Révélation à la collectivité ; en principe, disons-nous, car en fait, l'homme ne peut avoir accès à l'intellection directe - ou à la gnose - qu'en vertu de la révélation scripturaire préexistante. Ce que la Bible décrit comme la chute de l'homme ou la perte du Paradis, coïncide avec notre séparation d'avec l'Intelligence totale ; c'est pour cela qu'il est dit que « le royaume des cieux est au-dedans de vous », et aussi : « Frappez et il vous sera ouvert ». La Bible elle-même est l'objectivation multiple et mystérieuse de cet Intellect universel ou de ce Logos : elle est ainsi la projection, en images et en énigmes, de ce que nous portons dans une profondeur quasi inaccessible au fond du cœur ; et

les faits de l’Histoire sacrée - où rien n’est laissé au hasard - sont eux-mêmes des projections cosmiques de l’insondable Vérité divine.

RELIGIO PERENNIS

Une des clefs pour la compréhension de notre vraie nature et de notre destinée ultime est le fait que les choses terrestres ne sont jamais proportionnées à l'étendue réelle de notre intelligence. Celle-ci est faite pour l'Absolu, ou elle n'est pas ; parmi les intelligences de ce monde, l'esprit humain est seul capable d'objectivité, ce qui implique - ou ce qui prouve - que l'Absolu seul permet à notre intelligence de pouvoir entièrement ce qu'elle peut, et d'être entièrement ce qu'elle est[1]. S'il était nécessaire ou utile de prouver l'Absolu, le caractère objectif et transpersonnel de l'intellect humain suffirait comme témoignage, car cet intellect est la trace irrécusable d'une Cause première purement spirituelle, d'une Unité infiniment centrale mais contenant tout, d'une Essence à la fois immanente et transcendante. Il a été dit plus d'une fois que la Vérité totale se trouve inscrite, d'une écriture étemelle, dans la substance même de notre esprit ; les diverses Révélations ne font pas autre chose que de « cristalliser » et d'« actualiser », à différents degrés suivant les cas, un nucléus de certitudes qui non seulement est conservé dans l'Omniscience divine, mais encore sommeille

1. « La terre et le ciel ne peuvent Me *(Allâh)* contenir, mais le cœur du croyant Me contient » (*hadîth qudsî).* - De même Dante : «Je vois bien que notre intellect ne se satisfait jamais si le Vrai ne l'illumine pas, hors duquel aucune vérité n'est possible. » (*Paradiso*, III, 124-126).

par réfraction dans le noyau « naturellement surnaturel » de l'individu, aussi bien que de la collectivité ethnique ou historique ou de l'espèce humaine.

De même pour la volonté, qui d'ailleurs n'est qu'un prolongement, ou un complément, de l'intelligence : les objets qu'elle se propose le plus ordinairement, ou que la vie lui impose, restent en deçà de son envergure totale ; la « dimension divine » seule peut satisfaire la soif de plénitude de notre vouloir ou de notre amour. Ce qui fait que notre volonté est humaine, donc libre, c'est qu'elle est proportionnée à Dieu ; ce n'est qu'en Dieu qu'elle est sauvée de toute contrainte, donc de tout ce qui limite sa nature.

La fonction essentielle de l'intelligence humaine est le discernement entre le Réel et l'illusoire, ou entre le Permanent et l'impermanent ; et la fonction essentielle de la volonté est l'attachement au Permanent ou au Réel. Ce discernement et cet attachement sont la quintessence de toute spiritualité ; et portés à leur degré le plus élevé, ou réduits à leur substance la plus pure, ils constituent, dans tout grand patrimoine spirituel de l'humanité, l'universalité sous-jacente, ou ce que nous pourrions appeler la *religio perennis*[1] ; c'est à celle-ci qu'adhérent les sages, tout en se fondant nécessairement sur des éléments formels d'institution divine[2].

1. Terme qui évoque *laphilosophia perennis* de Steuchus Eugubin (XVIe siècle) et des néoscolastiques ; mais le mot*philosophia* suggère à tort ou à raison une élaboration mentale plutôt que la sagesse et ne convient donc pas exactement à ce que nous entendons. La *religio* est ce qui « relie » au Ciel et engage l'homme entier ; quant au mot *traditio,* il se réfère à une réalité plus extérieure, parfois fragmentaire, et suggère du reste une rétrospective : une religion naissante « relie » au Ciel dès la première révélation, mais ne devient une « tradition » - ou comporte « des traditions » - que deux ou trois générations plus tard.

2. Il en fut ainsi même dans le cas des sages arabes préislamiques, qui vivaient spirituellement de l'héritage d'Abraham et d'Ismaël.

Le discernement métaphysique est une « séparation » entre *Atma* et *Mâyâ* ; la concentration contemplative, ou la conscience unitive, est au contraire une « union » de *Mâyâ à Atma.* C'est au discernement, qui sépare[1], que se réfère la « doctrine », et c'est à la concentration, qui unit, que se réfère la « méthode » ; au premier élément se rapporte la « foi », et au second l'« amour de Dieu ».

La *religio perennis*, c'est fondamentalement ceci, pour paraphraser la sentence bien connue de saint Irénée : le Réel est entré dans l'illusoire afin que l'illusoire puisse entrer dans le Réel. C'est ce mystère - ensemble avec le discernement métaphysique et la concentration contemplative qui en est le complément - qui seul importe d'une façon absolue au point de vue de la gnose ; pour le gnostique - au sens étymologique et propre du terme - il n'y a, en dernière analyse, pas d'autre « religion ». C'est ce qu'Ibn Arabî a appelé la « religion de l'Amour », en mettant l'accent sur l'élément « réalisation ».

La double définition de la *religio perennis* - discernement entre le Réel et l'illusoire, concentration permanente et unitive sur le Réel - implique par surcroît les critères d'orthodoxie intrinsèque pour toute religion et toute spiritualité : pour qu'une religion soit orthodoxe, il faut en effet qu'elle comporte un symbolisme mythologique ou doctrinal établissant la distinction essentielle dont il s'agit, et qu'elle offre une voie garantissant et la parfaite concentration et la continuité de celle-ci ; c'est dire qu'une religion est orthodoxe à condition d'offrir, et une notion suffisante, sinon tou-

1. C'est ce qu'exprime le mot arabe *furqân,* « différence qualitative », de *faraqa,* « séparer », « discerner », « bifurquer » ; on sait que *Furqân* est un des noms du Koran.

jours exhaustive, de l'Absolu et du relatif et partant de leurs rapports réciproques, et une activité spirituelle de nature contemplative, et efficace quant à nos fins dernières. Car il est notoire que les hétérodoxies tendent toujours à frelater, soit la notion du Principe divin, soit notre manière d'y adhérer ; elles offrent, soit une contrefaçon mondaine ou profane, « humaniste » si l'on veut, de la religion, soit une mystique ayant pour contenu le seul *ego* et ses illusions.

Il peut sembler disproportionné de traiter en termes simples et quasi schématiques un sujet aussi complexe que celui des perspectives spirituelles, mais puisque la nature même des choses nous permet de tenir compte d'un aspect de simplicité, nous ne serions pas plus près de la vérité en suivant les méandres d'une complexité qui dans le cas présent ne s'impose pas. L'analyse est une fonction de l'intelligence, et la synthèse en est une autre ; l'association d'idées qui est faite communément entre l'intelligence et la difficulté, ou entre la facilité et la présomption, est évidemment sans rapport avec la véritable nature de l'Intellect. Il en est de la vision intellectuelle comme de la vision optique : il est des choses qu'il faut voir en détail pour les connaître, et d'autres que l'on perçoit mieux avec un certain recul et qui, paraissant simples, communiquent d'autant plus clairement leur véritable nature. La vérité, si elle peut s'étendre et se différencier indéfiniment, tient aussi dans un « point géométrique », et le tout est de saisir ce point, quel que soit le symbole - ou le symbolisme - qui actualise en fait l'intellection.

La vérité est une, et il serait vain de ne vouloir la chercher qu'en un seul endroit donné, car l'Intellect conte-

nant dans sa substance tout ce qui est vrai, la vérité ne peut pas ne pas se manifester là où l'Intellect se déploie dans l'atmosphère d'une Révélation. On peut représenter l'espace par un cercle aussi bien que par une croix, une spirale, une étoile, un carré ; et de même qu'il est impossible qu'il n'y ait qu'une seule figure pour indiquer la nature de l'espace ou de l'étendue, de même il est impossible qu'il n'y ait qu'une seule doctrine rendant compte de l'Absolu et des rapports entre la contingence et l'Absolu ; en d'autres termes : croire qu'il ne peut y avoir qu'une seule doctrine vraie, revient à nier la pluralité des figures géométriques mesurant virtuellement l'espace, et aussi - pour choisir un tout autre exemple - la pluralité des consciences individuelles et des points de vue visuels. Dans chaque Révélation, Dieu dit « Je » en se plaçant extrinsèquement à un point de vue autre que lors des Révélations précédentes, d'où l'apparence de contradiction sur le plan de la cristallisation formelle.

D'aucuns objecteront peut-être que les figures géométriques ne sont pas strictement équivalentes en tant qu'adéquations entre le symbolisme graphique et l'étendue spatiale, et voudront en tirer argument contre l'équivalence des perspectives traditionnelles, puisque nous avons fait cette comparaison ; à cela nous répondrons que les perspectives traditionnelles veulent être moins des adéquations absolues - du moins *a priori* - que des voies de salut ou des moyens de délivrance. Du reste, en constatant que le cercle - sans même parler du point - est une adéquation plus directe de la forme à l'espace que ne l'est la croix ou une autre figure différenciée, qu'il reflète donc plus parfaitement la nature de l'étendue, nous n'en avons pas moins à tenir compte de ceci : la croix, le carré, la spirale expriment explicitement une réalité spatiale que le cercle ou le point n'expriment qu'im-

plicitement ; les figures différenciées sont donc irremplaçables, sans quoi elles n'existeraient pas, et elles sont tout autre chose que des sortes de cercles imparfaits ; la croix est infiniment plus proche de la perfection du point ou du cercle que ne le sont l'ovale ou le trapèze, par exemple. De même pour les doctrines traditionnelles, en ce qui concerne leurs différences de forme et leurs valeurs d'équation.

Ceci dit, revenons à notre *religio perennis* en tant que discernement métaphysique et concentration unitive, ou en tant que descente du Principe divin, qui se fait manifestation afin que la manifestation retourne au Principe.

Dans le Christianisme - d'après saint Irénée et d'autres - Dieu est « devenu homme » afin que l'homme « devienne Dieu » ; en termes hindous, on dira : *Atma* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Âtma*. La concentration contemplative et unitive, en Christianisme, c'est demeurer dans le Réel manifesté - le « Verbe fait chair » - afin que ce Réel demeure en nous, qui sommes illusoires, selon ce que déclara le Christ dans une vision à sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas ». L'âme demeure dans le Réel - dans le Royaume de Dieu qui est « au-dedans de nous » - moyennant l'oraison permanente du cœur, comme l'enseignent la parabole du juge inique et le commentaire de saint Paul.

Dans l'Islam, le même thème fondamental - parce qu'universel - se cristallise selon une perspective très différente. Le discernement entre le Réel et le non-réel s'énonce par le Témoignage unitaire (la *Shahâdah*) : la concentration corrélative sur le Symbole, ou la conscience permanente du

Réel, s'effectue par ce même Témoignage ou par le Nom divin qui le synthétise et qui est ainsi la cristallisation quintessentielle de la Révélation koranique ; ce Témoignage ou ce Nom est également la quintessence de la Révélation abrahamique - par filiation ismaélienne - et remonte à la Révélation primordiale du rameau sémitique. Le Réel est « descendu » (*nazzala*, *unzila),* il est entré dans le non-réel ou l'illusoire, le « périssable » *(fânin)*[1], en devenant le *Qur'an* - ou la *Shahâdah* qui le résume, ou 1 *'lsm* (le « Nom ») qui en est l'essence sonore et graphique, ou le *Dhikr* (la « Mention ») qui en est la synthèse opérative - afin que sur cette divine barque l'illusoire puisse retourner au Réel, à la « Face » (*Wajh*) du Seigneur qui « seule demeure » (*wa yabqa Wajhu Rabbika*)[2], quelle que soit la portée métaphysique que nous donnions aux notions d'« illusion » et de « Réalité ». Il y a dans cette réciprocité tout le mystère de la « Nuit de la Destinée » (*Laylat el-Qadr),* laquelle est une « descente », et de la « Nuit de l'Ascension » (*Laylat el-Mi'râj),* laquelle est la phase complémentaire ; or la réalisation contemplative - l'« unification » (*tawhîd*) - relève de cette ascension du Prophète à travers les degrés paradisiaques. « Certes - dit le Koran - la prière empêche les péchés majeurs *(fahshâ*) et mineurs (*munkar*), mais la mention *{dhikr) d'Allah* est plus grande »[3].

Plus proche de la perspective chrétienne sous un certain rapport, mais beaucoup plus éloignée d'elle sous un autre, est la perspective bouddhique, qui d'une part se fonde

1. Le mot *fanâ,* qu'on traduit parfois par « extinction » par analogie avec le sanskrit *nirvana,* a la même racine et signifie proprement « nature périssable ».

2. Koran, sourate du Miséricordieux, 27.

3. Sourate de l'Araignée, 45.

sur un « Verbe fait chair », mais d'autre part n'a point la notion anthropomorphiste d'un Dieu créateur. Dans le Bouddhisme, les deux termes de l'alternative ou du discernement sont le *Nirvana*, le Réel, et le *Samsara*, l'illusoire ; la voie, c'est en dernière analyse la conscience permanente du *Nirvâna* en tant que *Shûnya,* le « Vide », ou encore la concentration sur la manifestation salvatrice du *Nirvana*, le Bouddha, qui est *Shûnyamurti,* Manifestation du Vide. Dans le Bouddha - notamment sous sa forme *Amitâbha* - le *Nirvâna* est devenu *Samsâra* afin que celui-ci devienne *Nirvâna* ; et si le *Nirvâna* est le Réel, et le *Samsâra* l'illusion, le *Buddha* sera le Réel dans l'illusoire, et le *Bodhisattva* l'illusoire dans le Réel[1], ce qui nous ramène au symbolisme du *Yin-Yang*. C'est ce passage de l'illusoire au Réel que le *Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* décrit en ces termes : « Parti, parti - parti pour l'autre Rive, parvenu à l'autre Rive - ô Illumination, sois bénie ! »

Toute perspective spirituelle confronte, par la force des choses, une conception de l'homme avec une conception correspondante de Dieu ; il en résulte trois idées ou trois définitions concernant, l'une l'homme comme tel, l'autre Dieu tel qu'il se révèle à l'homme défini de telle manière, et la troisième l'homme tel que Dieu le détermine et le transforme en fonction de telle perspective.

Au point de vue de la subjectivité humaine, l'homme est le contenant et Dieu le contenu ; au point de vue divin - si l'on peut s'exprimer ainsi -, le rapport est inverse, tout

1. Cf. *Le mystère du Bodhisattva* dans notre livre *L'Œil du Cœur.*

étant contenu en Dieu et rien ne pouvant le contenir. Dire que l'homme est fait à l'image de Dieu, signifie en même temps que Dieu assume *a posteriori,* vis-à-vis de l'homme, quelque chose de cette image ; Dieu est pur Esprit et l'homme est par conséquent de l'intelligence ou de la conscience ; inversement, si nous définissons l'homme comme intelligence, Dieu apparaîtra comme « Vérité ». Autrement dit, Dieu, voulant s'affirmer sous l'aspect « Vérité » s'adresse à l'homme en tant que celui-ci est doué d'intelligence, comme il s'adresse à l'homme en détresse pour affirmer sa Miséricorde, ou à l'homme doué de libre arbitre pour s'affirmer comme Loi salvatrice.

Les « preuves » de Dieu et de la religion sont dans l'homme lui-même : « Connaissant sa propre nature, il connaît aussi le Ciel », dit Mencius, en accord avec d'autres maximes analogues, et bien connues. Il faut extraire des données de notre nature la certitude-clef qui ouvre la voie à la certitude du Divin et de la Révélation ; qui dit « homme », dit implicitement « Dieu » ; qui dit « relatif », dit « Absolu ». La nature humaine en général et l'intelligence humaine en particulier ne sauraient se comprendre sans le phénomène religieux, qui les caractérise de la façon la plus directe et la plus complète : ayant saisi la nature transcendante - non « psychologique » - de l'être humain, nous saisissons celle de la révélation, de la religion, de la tradition ; nous comprenons leur possibilité, leur nécessité, leur vérité. Et comprenant la religion, non seulement sous telle forme ou selon tel mot-à-mot, mais aussi dans son essence informelle, nous comprenons également les religions, c'est-à-dire le sens de leur pluralité et diversité ; c'est là le plan de la gnose, de la *religio perennis,* où les antinomies extrinsèques des dogmes s'expliquent et se résolvent.

Sur le plan extérieur et partant contingent, mais qui a son importance dans l'ordre humain, la *religio perennis* se trouve en rapport avec la nature vierge et du même coup avec la nudité primordiale, celle de la création, de la naissance, de la résurrection, ou celle du grand prêtre dans le Saint-des-Saints, de l'ermite au désert[1], du *sadhu* ou *sanyâsi* hindou, du Peau-Rouge en prière silencieuse sur une montagne[2]. La nature inviolée est à la fois un vestige du Paradis terrestre et une préfiguration du Paradis céleste ; les sanctuaires et les costumes diffèrent, mais la nature vierge et le corps humain restent fidèles à l'unité première. L'art sacré, qui semble s'écarter de cette unité, ne fait au fond que restituer aux phénomènes naturels leurs messages divins, auxquels les hommes sont devenus insensibles ; dans l'art, la perspective d'amour tend vers le débordement, la profusion, tandis que la perspective de gnose tend vers la nature, la simplicité et le silence ; c'est l'opposition entre la richesse gothique et le dépouillement zéniste[3]. Mais ceci ne doit pas nous faire per-

1. Telle Marie l'Égyptienne, chez qui le caractère informel et tout intérieur d'un amour opéré par Dieu rejoint les qualités de la gnose, si bien que nous pourrions parler ici de « gnose d'amour » (au sens de *parabhakti)*.

2. La simplicité du vêtement et sa couleur, blanche surtout, remplace parfois le symbolisme de la nudité dans le cadre de l'art vestimentaire ; sur tous les plans, le dépouillement inspiré par la Vérité nue fait contre-poids au « culturisme » mondain. A d'autres égards, le vêtement sacré symbolise la victoire de l'Esprit sur la chair, et sa richesse hiératique - que nous sommes fort loin de blâmer - exprime la profusion inépuisable du Mystère et de la Gloire.

3. Mais il est trop évident que l'art sacré le plus fastueux est infiniment plus proche de la gnose que le « dépouillement » ignorant et affecté des balayeurs contemporains. Car seule la simplicité qualitative et noble, et conforme à l'essence des choses, reflète et transmet un parfum de la sagesse informelle.

dre de vue que les cadres ou modes extérieurs sont toujours chose contingente, et que toutes les combinaisons et toutes les compensations sont possibles, d'autant que, dans la spiritualité, toutes les possibilités peuvent se refléter les unes dans les autres, suivant les modalités appropriées.

Une civilisation est intégrale et saine dans la mesure où elle se fonde sur la « religion invisible » ou « sous-jacente », la *religio perennis* ; c'est dire qu'elle l'est dans la mesure où ses expressions ou ses formes laissent transparaître l'informel et tendent vers l'Origine, véhiculant ainsi le souvenir d'un Paradis perdu, mais aussi, et à plus forte raison, le pressentiment d'une Béatitude intemporelle. Car l'Origine est à la fois en nous-mêmes et devant nous ; le temps n'est qu'un mouvement spiroïdal autour d'un Centre immuable.